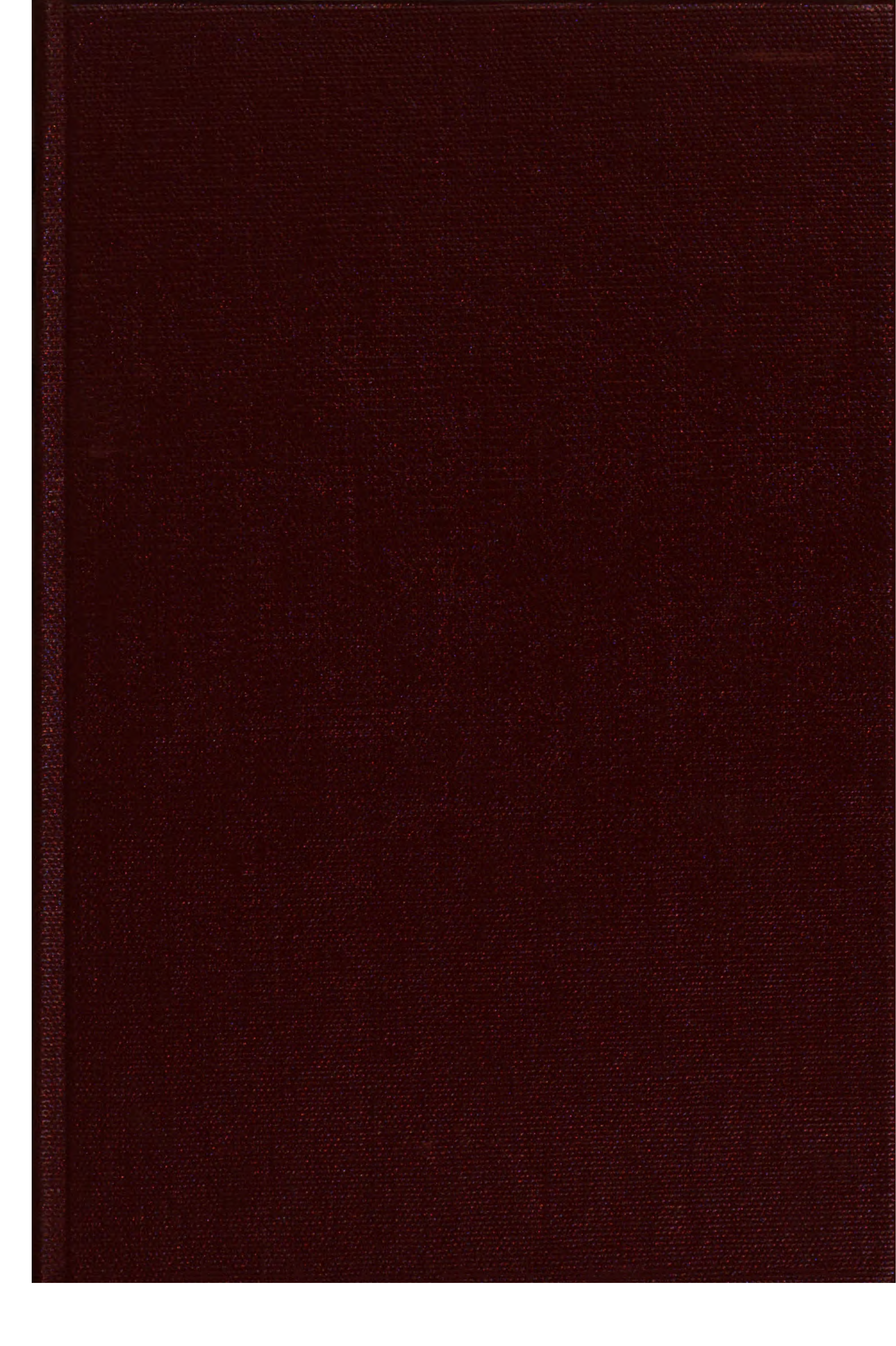
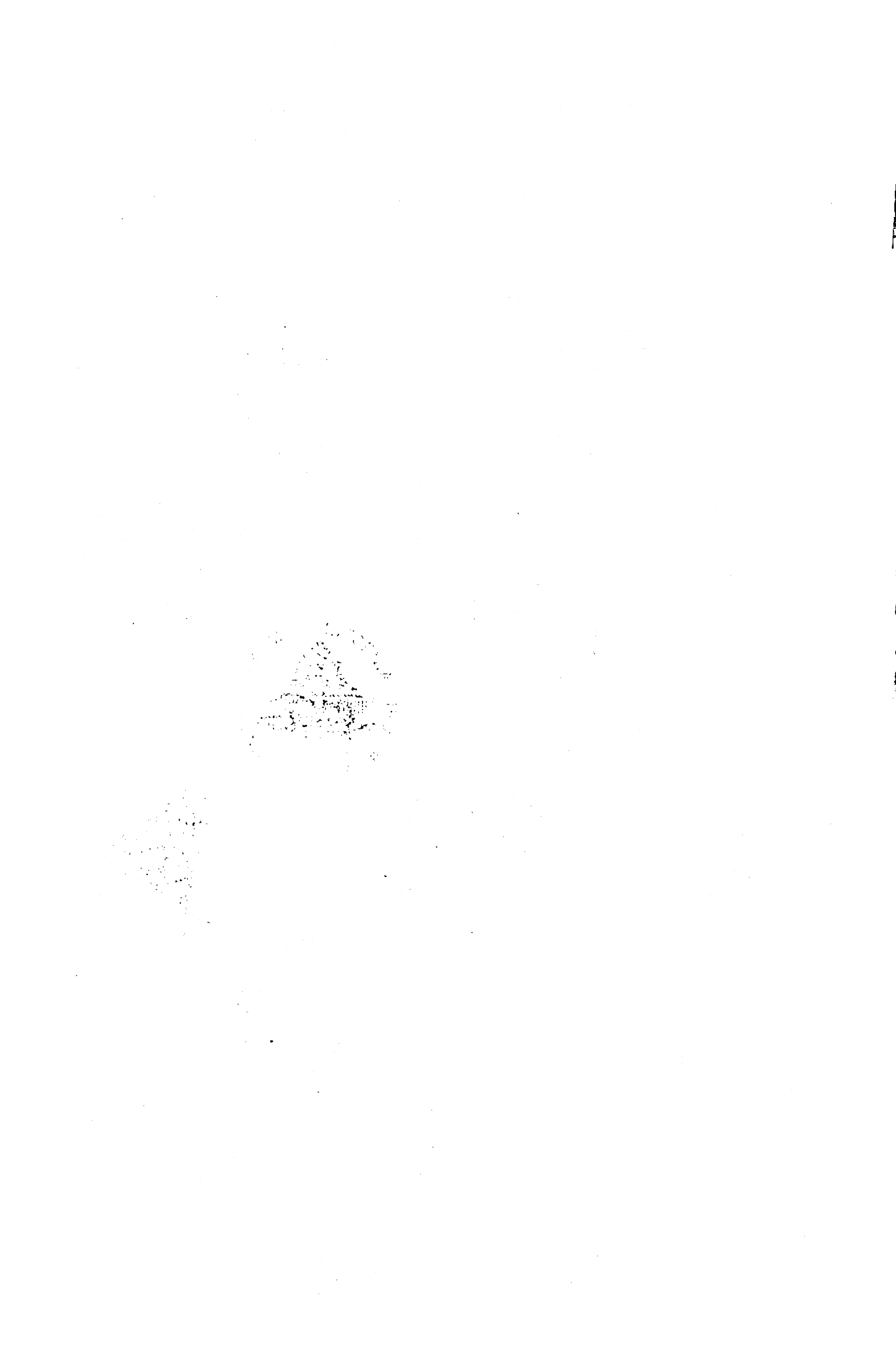
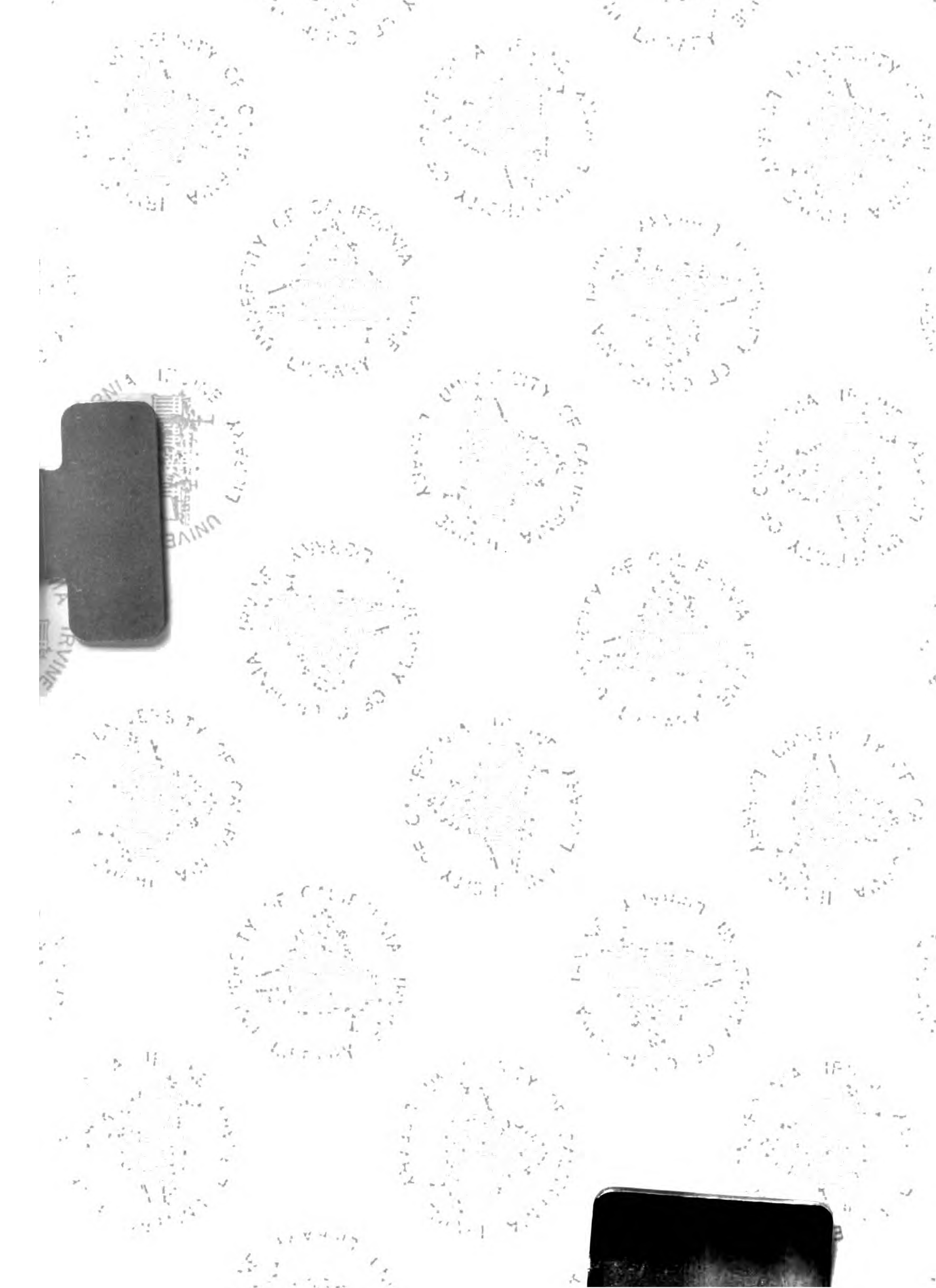
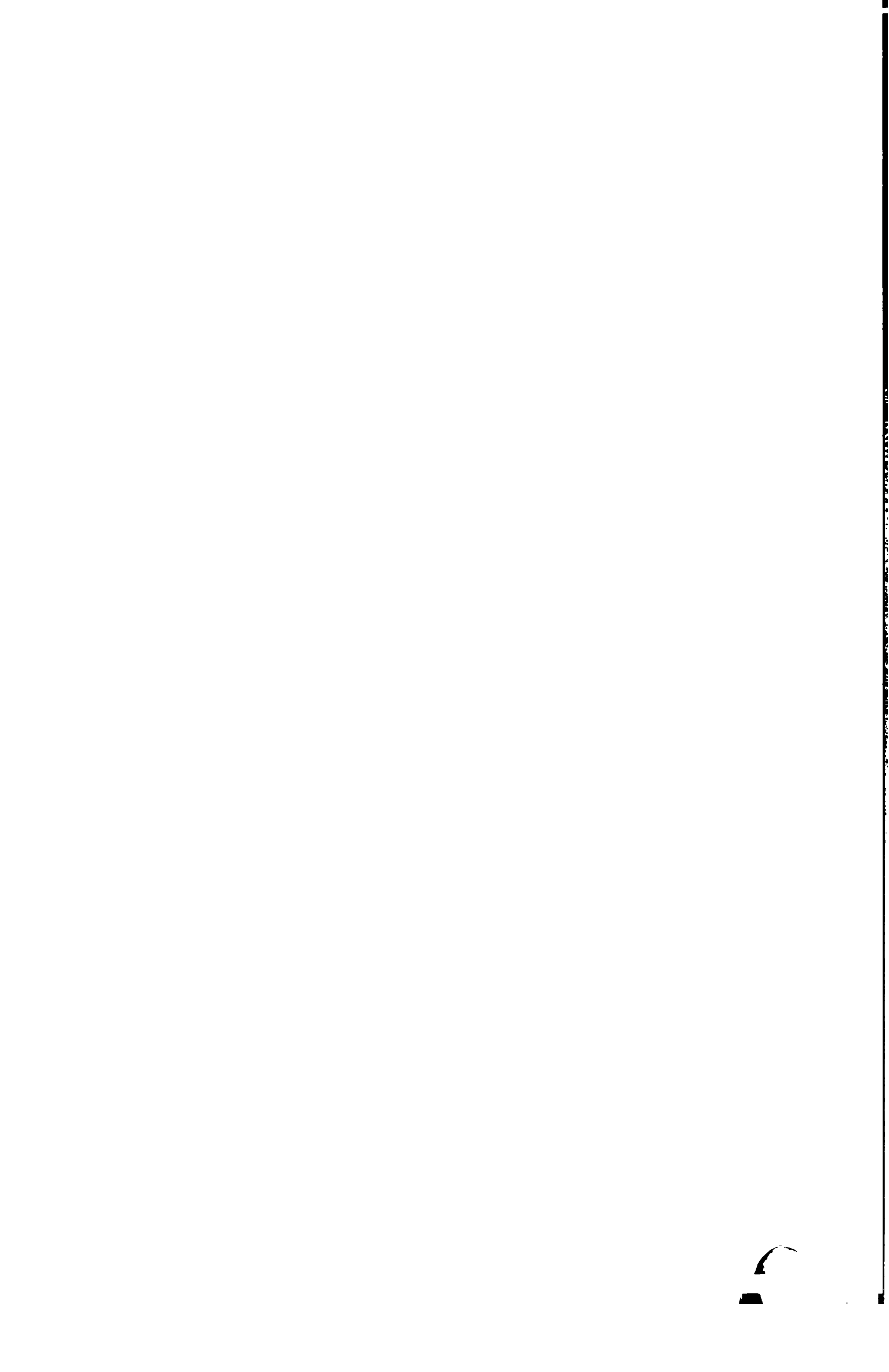












Neuntes Jahrbuch

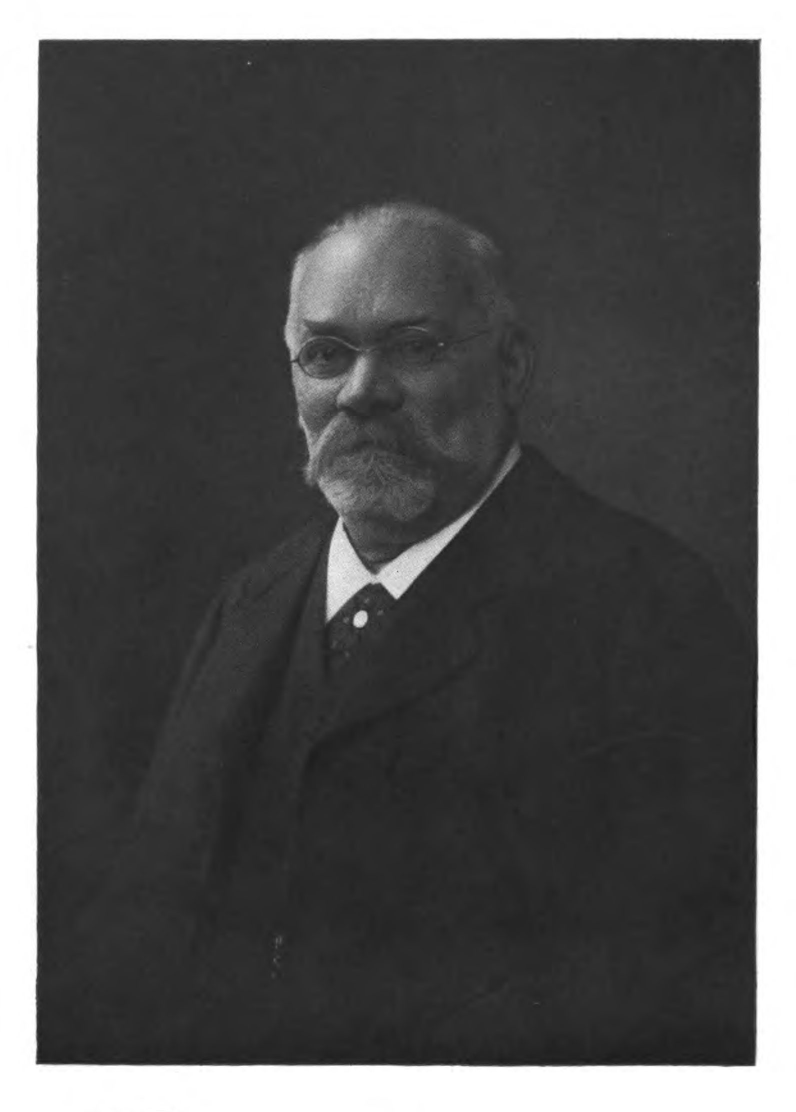
der

Schopenhauer-Gesellschaft

1920







Paul Deussen

NEUNTES JAHRBUCH
DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

ZUR ERINNERUNG AN
PAUL DEUSSEN

FÜR DAS JAHR 1920



CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
· · · · · · · · · HEIDELBERG · · · · · · · · ·

REDIGIERT VON

DR. FRANZ MOCKRAUER

GENERALSEKRETÄR DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

VORWORT

Der Sinn und Zweck dieses Erinnerungsjahrbuchs bedarf keiner Erläuterung. Nachdem wir Deussen verloren, muß das erste Jahrbuch, das nach seinem Ableben erscheint, seinem Namen zugeeignet sein.

Nach mehrfachen durch die Übergangsverhältnisse bedingten Verzögerungen endlich erscheinend, schließt es eine Epoche im Leben der Schopenhauer-Gesellschaft ab, auf die es einen Rückblick wirft, eröffnet aber gleichzeitig einen neuen Abschnitt. Wir haben es Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg anvertraut, und dieser Verlag ist uns eine Bürgschaft dafür, daß die Jahrbücher aus ihrer langen unverdienten Verborgenheit in die volle Öffentlichkeit treten und, den Bestrebungen unsrer Gesellschaft dienend, sich zum wirksamen Faktor im geistigen Leben der Kulturwelt entwickeln sollen.

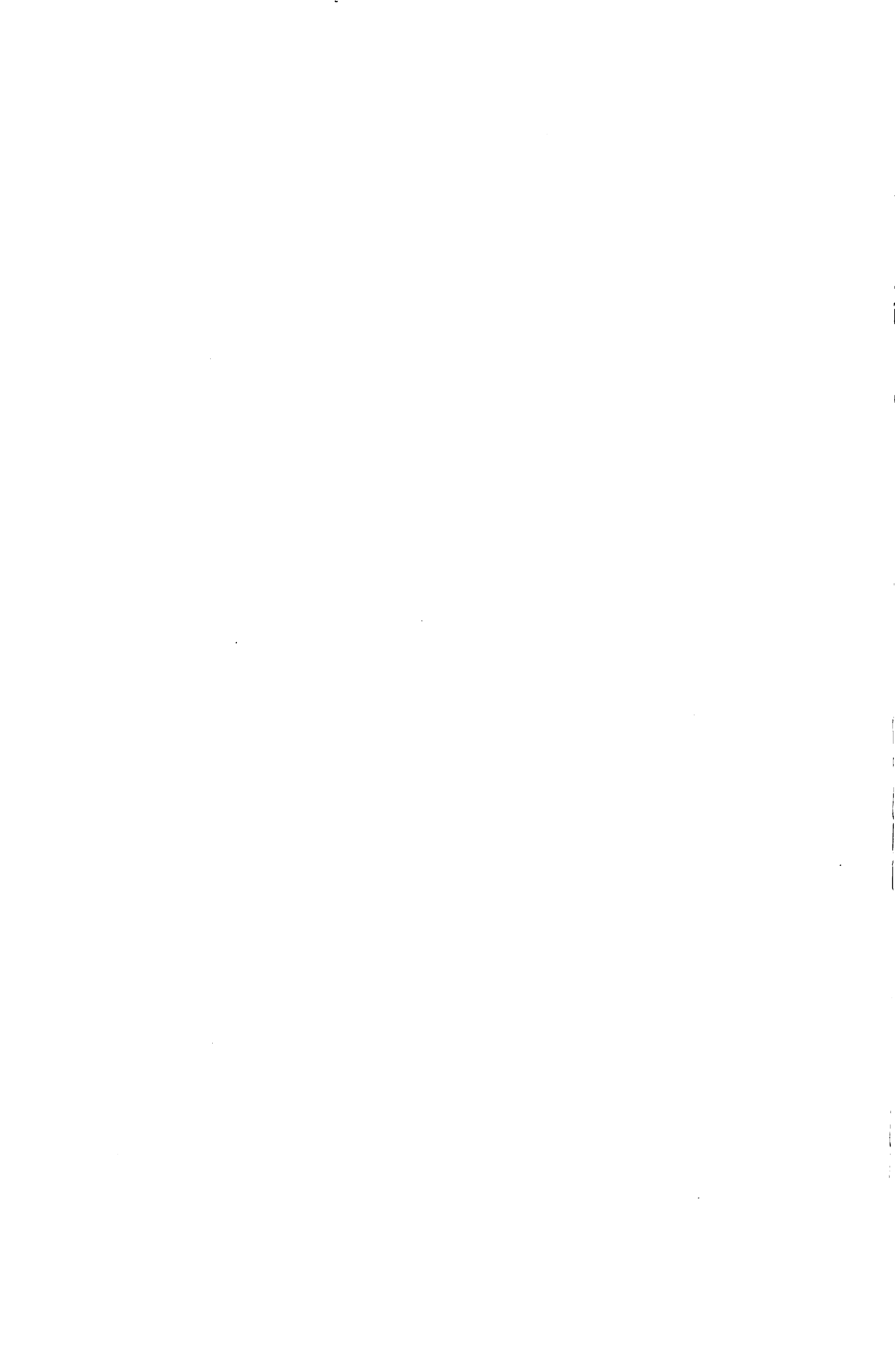
Was wir bringen, ist mannigfaltig und soll es sein. Es kann nicht jedem alles gefallen; aber nach Goethe ist es der Widerspruch, der uns produktiv macht. Mögen Anregung und Opposition zu wahrhaft fruchtbarer und positiver Kritik, d. h. zu g r ü n d l i c h e r   w i s s e n s c h a f t l i c h e r   B e a r b e i t u n g der Probleme führen, wodurch wir geeignete Beiträge für das Jahrbuch gewinnen.

Über das bereits im Druck befindliche X. Jahrbuch 1921 und seinen Inhalt findet der Leser Näheres am Ende des Bandes.

Dezember 1920.

Im Auftrage der Wissenschaftlichen Leitung

FRANZ MOCKRAUER.



Am 6. Juli 1919 ist der hochverehrte Begründer und Vorsitzende der Schopenhauer-Gesellschaft, der Geheime Regierungsrat

DR. PAUL DEUSSEN

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Kiel,

im Alter von 74 Jahren nach einem Leben fruchtbringender Arbeit von uns genommen worden.

Die Botschaft des schmerzlichen Verlustes traf seine Freunde unerwartet, die noch ein Jahr vorher Zeugen der körperlichen und geistigen Rüstigkeit des unermüdlichen Mannes sein durften. Erst etwa vierzehn Tage vor seinem Tode zeigten sich bei ihm, der niemals krank, niemals untätig sein wollte, Erscheinungen, die auf ein so schweres inneres Leiden hindeuteten, daß Hilfe nicht mehr gebracht werden konnte. Ohne Ahnung seines unheilbaren Zustandes setzte der Nimmermüde seine rastlose Tätigkeit in treuester Pflichterfüllung fort. Die letzten Vorlesungen des Schwerkranken, die er unter Aufbietung aller Willenskraft vor einer teilnehmenden und angesichts dieses Heroismus der Pflicht begeisterten Hörerschar bis zwei Tage vor seinem Ableben durchführte, wurden für seine Zuhörer zu einem unvergeßlichen Erlebnis. In der letzten Vorlesung brach der Gelehrte zusammen. Am folgenden Tage traten Bewußtseinstrübung und allmählich tiefer Schlaf ein, aus dem er nicht mehr erwachen sollte.

Was der Verewigte als Mensch gewesen ist, was er als Philosoph und Gelehrter geleistet hat, das kann nur in besonderen Ausführungen dargelegt werden. Hier aber sei dem Danke, den wir ihm schulden, Ausdruck gegeben, indem wir der hervorragenden Verdienste gedenken, die er sich um das Verständnis, die Verbreitung und rechte Würdigung der Philosophie Arthur Schopenhauers erworben hat: durch seine Werke, seine Lehrtätigkeit, seine Schopenhauer-Ausgabe und die Gründung unserer Gesellschaft. Deren Vorsitzender und Führer im eminenten Sinne ist er bis zu seinem Ende gewesen, ein Mann von Kopf und Herz, unser aller verehrter Freund. Sein Erbe wollen wir hüten und nutzen, sein Andenken vor Undank und Vergessenheit bewahren.

SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

Vorstand

LEO WURZMANN — ARTHUR V. GWINNER
FRANZ MOCKRAUER — CARL GEBHARDT
ADOLF SAXER — PAUL WASSILY
HANS ZINT

Wissenschaftliche Leitung

CARL GEBHARDT — ALOIS HÖFLER
GÜNTHER JACOBY — ARNOLD KOWALEWSKI
FRIEDRICH LIPSIUS — FRANZ MOCKRAUER
HANS VAIHINGER — JOHANNES VOLKELT

PAUL DEUSSEN
ALS MENSCH UND PHILOSOPH.

Von

FRANZ MOCKRAUER (Dresden).

> Da mußte Viel in einem Menschen zusammenkommen, um eine solche Vedânta-Lehre uns Europäern offenbaren zu können; und ich preise nicht am wenigsten, alter Freund, daß Du nicht verlernt hast, tüchtig zu arbeiten. Hieß nicht eine der drei Musen Μελέτη? Der Himmel weiß es: ohne rechtschaffenen Fleiß wächst nur Unkraut aus der schönsten Anlage. In der Nähe gesehen soll auch der beste Künstler sich nicht vom Handwerker unterscheiden. Ich hasse das Lumpengesindel, das kein Handwerk haben will und den Geist nur als eine Feinschmeckerei gelten läßt.
>
> (Nietzsche an Deussen, 1883.)

1. Vorbemerkungen.

Die Lebensarbeit, die anerkanntesten Verdienste Paul Deussens liegen nicht auf dem Gebiete der Philosophie, sondern der Geschichte der Philosophie, insbesondere der indischen. Eine Würdigung seines Wesens und seiner wissenschaftlichen Leistung, die nicht den Historiker in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, muß also unvollständig bleiben, und so gipfelt denn auch die bisherige Deussen-Literatur, soweit von einer solchen die Rede sein kann, in einem vortrefflichen Aufsatz „Paul Deussen †" von Heinrich Scholz (Kant-Studien XXIV, Heft 3, S. 304 ff.), der den Verewigten als Geschichtsforscher und Geschichtsphilosophen behandelt. Da wir, abgesehen von einigen noch zu erörternden Punkten, den Darlegungen von Scholz nur zustimmen können, so würde uns die Bearbeitung desselben Themas bei der Fülle des Stoffs zu einem Eingehen auf Einzelheiten nötigen, das der Rahmen dieses Aufsatzes nicht gestattet. Aber wenn auch Deussens Eigenstes nicht so sehr in seiner systematischen Philosophie gesucht werden kann, so bietet gerade sie uns die für das Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft ins Gewicht fallende Verknüpfung mit dem Genius des Frankfurter Weisen dar, und eine nähere Betrachtung des Philosophen Deussen wird zum Verständnis des Historikers nicht unwesentlich beitragen, da an der Methode seiner Geschichtsschreibung hin-

sichtlich Auslese, Darstellung und Kritik der Philosoph als „Philosoph der Geschichte der Philosophie“ zur Hälfte Anteil hat. Die Pietät gebietet, des Menschen Deussen nicht zu vergessen. Aber es ist mehr als Pietät, was uns veranlaßt, einige Mitteilungen biographisch-charakterologischer Art vorauszuschicken. Denn Deussens philosophisches Denken, wie das eines jeden andern, kann erst aus dem Zusammenhang mit der menschlichen Persönlichkeit geschichtlich verstanden werden, und gerade bei ihm ist das Menschliche in seiner unbeirrten Eigenwüchsigkeit besondrer Betrachtung wert; er war für den, der ihn zu sehen wußte, ein eindrucksvolles Erlebnis, das nicht nur unmittelbar wirkte, sondern auch psychologische und philosophische Gedankengänge zur Enträtselung seiner unversteckten Individualität herausforderte.

Der Quellen, auf welche die nachfolgende Darstellung sich stützen konnte, sind dreierlei: 1. Deussens Werke, 2. seine selbstbiographischen Veröffentlichungen und 3. der persönliche Umgang mit ihm. Ein Mann wie er, der — echt philosophisch — bewußt lebte, bewußt sein Schicksal gestaltete, betrachtete alle Einzelheiten seines inhaltreichen Lebens mit einer so objektiven Anteilnahme, als gelte es, historische Forschungen anzustellen; so hat er eine umfangreiche Autobiographie hinterlassen, die hoffentlich demnächst veröffentlicht werden wird. Aus ihr wird das Meiste und Beste zur Kenntnis und Beurteilung seines Lebens und Wesens zu gewinnen sein. Aber unter den bisher erschienenen Schriften Deussens findet sich bereits einiges „εἰς ἑαυτόν“, so seine „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche“ (1901), seine „Erinnerungen an Indien“ (1904), sein Aufsatz „Wie ich zu Schopenhauer kam“ (I. Jahrb. d. Schop.-Ges. 1912, S. 13 ff.), seine kurze Autobiographie in dem Büchlein „Berühmte Autoren des Verlages F. A. Brockhaus“ (1914) und in den Vorworten seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“ (II, 2, 1 1913; II, 3 1917). Von den übrigen Werken des verehrten Mannes wird unten noch die Rede sein. Sein Wesen, wie es im Umgang sich darstellte, brauche ich allen, die ihm nähertreten durften,

nur ins Gedächtnis zurückzurufen, was mit einigen Worten ebenfalls weiter unten geschehen soll.

2. Leben und Persönlichkeit.

Am 7. Januar 1845 wurde Deussen als Sohn eines rheinischen Landpastors zu Oberdreis (Kr. Neuwied) geboren. Nachdem er den ersten Unterricht im Elternhause empfangen und zwei Jahre lang das Elberfelder Gymnasium besucht hatte, kam er auf die Landesschule Pforta, wo er mit Nietzsche als Schulkamerad Freundschaft schloß. Er bezog 1864 die Universität und studierte in Bonn, Tübingen und Berlin Theologie, Philosophie, Altphilologie und Sanskrit. Nach bestandenem Doktor- und Staatsexamen ging er als Hilfslehrer und Gymnasiallehrer 1868 nach Minden und Marburg. Im Jahre 1872, nach Ablegung auch des theologischen Examens pro licentia concionandi, wurde er Erzieher in einer russischen Familie in Genf, wo er sich 1873 als Privatdozent habilitierte, an der Universität das Studium des Sanskrit begründete und über Philosophie las. Diese Studien und Vorlesungen setzte er 1875 an der Technischen Hochschule zu Aachen fort, als ihn seine private Erziehertätigkeit dorthin führte. Vier Jahre später zog er wieder als Erzieher in das Haus einer russischen Fürstenfamilie nach Terny (Südrußland). Aber schon 1880 kehrte er nach Deutschland zurück und habilitierte sich ein Jahr darauf an der Berliner Universität, um 1886 zum außerordentlichen Professor aufzurücken. Nach all diesen Wanderungen führte ihn das Schicksal 1889 endgültig nach Kiel als Ordinarius für Philosophie. In dieser abgelegenen und trotz ihrer maritimen Bedeutung ruhigen Stadt, in die er zunächst nicht gern von der anregenden Großstadt übersiedelte, entstand die Mehrzahl seiner Werke. Jedoch die alte Wander- und Erlebnisfreudigkeit, der Wunsch, mit eigenen Augen die Welt zu sehen, führte ihn in Begleitung seiner Gattin, die ihm 1886 zur Seite getreten war (aber fünf Jahre vor ihm nach schwerem Leiden starb), nach Spanien, England, Frankreich und Ägypten, sowie an die durch heiligste Erinnerungen geweihten

Stätten Italiens, Griechenlands, Palästinas und Indiens. In dem stillen Kiel genoß der Gelehrte die ungestörte Arbeitsruhe, pflegte brieflich seine weit ausgedehnten Beziehungen, hielt ein offenes Haus für Freunde und Schüler und entfaltete eine reiche Lehrtätigkeit, die sich über den Kreis der Studentenschaft hinaus erstreckte und Hörer von weither herbeilockte, darunter manchen jungen Hindu. Ein schweres Augenleiden, das er sich durch übermäßige Anstrengung bei seinen Studien zugezogen, beeinträchtigte dann viele Jahre lang bis zuletzt seine Sehfähigkeit und verbot ihm eigenes Lesen und Schreiben. Nicht nur ertrug er diesen für einen Gelehrten besonders schweren Schicksalsschlag geduldig und ohne Klagen, er überwand ihn auch in ganz bewundernswerter Weise, indem er vermöge seiner außergewöhnlichen Konzentrations- und Gedächtniskraft alle Arbeit durch Vorlesenlassen und Diktat mit Hilfe von Sekretärinnen und famulierenden Studenten leistete. Es gelang ihm, nach einem reichen, klug und planmäßig geleiteten Leben, sein eigentliches Werk zu Ende zu führen und der Mit- und Nachwelt alles zu sagen, was er hatte sagen wollen. Nur die Schopenhauer-Ausgabe ließ er unvollendet zurück. Im Jahre 1911 gründete er die Schopenhauer-Gesellschaft, deren Vorsitzender er bis zu seinem Tode gewesen ist, und fand in ihr ein neues Betätigungsfeld, das ihn zusammen mit der Schopenhauer-Ausgabe zu seinem Meister zurückführte, nachdem er fünfunddreißig Jahre lang sich ganz in die indische Welt vertieft hatte, von wo er sich erst seit 1908 über Griechentum und Christentum der europäischen Gegenwart wieder näherte. Der Weltkrieg, den er mit aller Heftigkeit eines Geistesmenschen und Moralisten verurteilte, vermochte nicht, seine Arbeitsruhe und seinen Schaffensdrang zu lähmen. Unbeirrt verfolgte er seinen Weg durch alle Wirrnisse der geschichtlichen Ereignisse und alle Erregungen des Tages, bis, nach ganz kurzer Leidenszeit, am 6. Juli 1919 dem Pflichtgetreuen des Lebens Ziel gesetzt ward.

Als ich ihn vor zwölf Jahren kennen lernte, glich sein Aussehen schon der hier beigefügten Photographie von

1915; ein Jugendbildnis aus dem Jahre 1864 zeigt ihn als bart- und brillenlosen Jüngling mit magerem Gesicht — nicht wiederzuerkennen, wenn sich nicht die charakteristische breite, gerade, flach vorspringende Nase fände. Im Alter war er ein Mann von mittlerer, fast kleiner und untersetzter Statur, vollen Körperformen, rosigem, graubärtigem, gutmütigem Gesicht, mit kleinen, etwas trüben, doch freundlichen Augen, die sich hinter bläulichen Gläsern verschanzten. Seine Stimme war leise und weich, der Vortrag aber ungemein ausdrucksvoll und lebendig; er gab sich unaufdringlich und geräuschlos, zuweilen im vertrauten Kreise aber auch recht energisch. Seine Kleidung war schlicht, doch charakteristisch. In seinem Hause pflegte er es sich bequem zu machen und bot dem Besucher den gewinnendsten Eindruck naiver Originalität: ein Philosoph, ein Gelehrter, ein urlebendiger Geist, der mit voller Menschlichkeit sich rückhaltlos kundgab.

Dieses sein inneres Wesen ist charakterisiert durch seinen Erkenntniswillen. Von dem philosophischen und geistesgeschichtlichen Inhalt des Deussenschen Erkennens wird später noch zu reden sein. Aber die Willensseite seiner Natur — es war „Natur" im besten Sinne des Wortes — zeigte ein so besonderes Gepräge, teils unmittelbar, teils unter dem Einfluß der noch darzustellenden Philosopheme, die ihn erfüllten, daß sie nicht übergangen werden darf. Der ganze Mensch atmete Gesundheit, Kraft, Energie, Unermüdlichkeit, Ausdauer, Fleiß und Festigkeit bis zum äußersten. Jedoch es war nicht eine Energie, die sich in einzelnen heftigen Stößen entlud, um dann in Ruhepausen sich neu zu sammeln; sondern angeborene Weichheit und Herzensgüte auf der einen und überlegene Intellektualität auf der andern Seite gaben den Äußerungen dieser Kraft eine auffallende Sanftheit, Ruhe, Gleichmäßigkeit und Temperierung, befähigte sie aber damit gerade zu ihren Leistungen der Geduld und Beharrlichkeit. Wohl kam es vor, daß die Arbeitsamkeit bis zum Arbeitsfanatismus, die Beharrlichkeit bis zum Eigensinn sich steigerte, zumal Deussens Denken im Alter sich immer weniger anpassungsfähig

an fremde Meinungen zeigte. Allein diese Fehler seiner Tugenden traten zurück hinter den Tugenden selbst, waren nur der Schatten hellen Lichtes und wurden ausgeglichen durch eine bewußte Nachgiebigkeit, die Deussen oft in erstaunlichem, fast übertriebenem Maße zeigte; sie entsprang aus dem bei ihm stets lebendigen Wunsche nach Einigkeit und Versöhnlichkeit, aber auch lebenskluger Umgehung von unnötigen, das Wesentliche hemmenden Konflikten. Seine Sprachkenntnisse, seine Einfühlungsfähigkeit und Objektivität, seine Reisen und Studien, sein auf die höchsten sachlichen Probleme gerichtetes Streben, sein moralphilosophischer Standpunkt, seine über das Erdenrund sich erstreckenden Beziehungen traten hinzu, um in dem echt deutschen Manne eine lebhafte Neigung für Internationalismus und Pazifismus zu wecken und zu befestigen, der er auch während des Krieges rückhaltlos Ausdruck gab. Er verabscheute alle Barbarei, alle Gewalttätigkeit; Völkerhaß zu empfinden war er nicht fähig, überhaupt keinen Haß. Soziale Fragen lagen ihm fern; aber Klassenhaß und Bürgerkrieg haben ihn wohl bitter geschmerzt. Er selbst war ein rechter Volksmann, fühlte sich als solcher, liebte die einfachen Leute und förderte das Talent, das sich von unten auf den Weg bahnen mußte. Die dargestellte, von Güte und rücksichtsloser Einsicht geleitete Willensart ließ Deussen die echteste Liebenswürdigkeit mit großer Lebensklugheit und Lebenskunst verbinden. Eine nüchtern klare Beurteilung aller Lebensverhältnisse und des eigenen Wesens, die manchen erschrecken mochte, führte ihn dazu, „erworbenen Charakter“ in hervorragendem Maße zu besitzen; aber seine Natur war wiederum so echt und stark, daß alle seine Handlungen und Äußerungen spontan, lebensvoll, naiv erschienen, ja auch naiv waren und blieben, sogar seine ganze Lebensklugheit selbst, deren harmlose Geheimnisse er manchmal mit großzügiger Unbedachtsamkeit allzu offen und vertraulich enthüllte — naiv in seinen Reflexionen, reflektierend aus Naturell. Dabei erfüllte ihn eine erquickende Lebensfreude und Zuversicht, die er auf seine Umgebung — und er liebte Gesellschaft! — erwärmend

verbreitete, anregend, ermutigend, belebend, wo er irgend konnte. Diese Heiterkeit, die sich mit geistvoll-gutmütigem, drastisch-ironischem Humor verband und beim Vortrag der Szene in „Auerbachs Keller“ während des „Faust“-Kollegs wohl auch einmal öffentlich zum Ausdruck kam, diese aus tiefster Seele quellende Freudigkeit, der alles Müde, Kopfhängerisch-Verdrießliche zuwiderlief, stand sie nicht in Widerspruch zu Deussens pessimistischer Verneinungslehre? Nehmen wir an, es sei der Fall, so wäre nur eine Diskrepanz zwischen Deussens Wesen und seinen philosophischen Anschauungen aufgedeckt, die, vielleicht rätselhaft, doch ein Ehrenzeugnis für ihn als Philosophen darstellte, sofern sie die volle Unabhängigkeit seines Denkens von individuellen Charaktereinflüssen erwiese. Aber Deussen war sich des Problematischen der „Lebensverneinung“ in Beziehung auf die Goethesche Lebensfreude dunkel bewußt, und ohne das exakte Problem zu erarbeiten, stumpfte er in der Theorie die äußerste Spitze der Schopenhauerschen Askese ab und leitete in der Praxis die Zuversicht und Heiterkeit, die ihn, den pflichttreu Schaffenden, erfüllte, aus dem metaphysischen Heilsbewußtsein her, das sich ihm erschlossen. Das Leben ist schlecht, ist Sünde und muß überwunden werden, — aber nicht in Jammer und Verdruß, die nur den Beweis des Leidens aus enttäuschter Bejahung erbringen würden, sondern in froher Zuversicht des moralischen Handelns. Ein solcher wohlverstandener Pessimismus (nicht einer, „der den Menschen etwas von ihrem Leiden erzählt“) war ihm eine „frohe Botschaft“. Indessen verknüpfte sich die metaphysische Heiterkeit ihm unbewußt mit einer ganz weltlichen und weltfreudigen; er konnte, wiewohl mit Maß, genießen, was an gesunden Genüssen sich darbot, und verstand es, zum Leben „Ja“ zu sagen, eben weil das theoretische „Nein“ (seine Moralphilosophie) dem praktischen „Ja“ (seinem auf Erkenntnis gerichteten Lebenswillen) einen Inhalt gab, der es wertvoll machte (ihn zu Einsichten führte). Zu den genannten Wesenszügen trat nun das Unausdrückbare, das sie alle verband, das sich nicht beschreiben, sondern nur in der

Totalität aller einzelnen Äußerungen erfassen läßt: eine Urwüchsigkeit bis in die kleinste Geste hinein, eine originelle, unwiederholbare Eigenart, die sich darbot unbekümmert darum, wie sie sich in einer nach bestimmten Regeln geformten bürgerlichen Lebensordnung ausnehmen mochte. Das führte dann zu hübschen Erlebnissen und heiteren Geschichten. Schon die Einrichtung seines Hauses verriet hie und da von dieser Originalität ein wenig, sei es, daß an den Wänden des Vorraums verfallene Schuldscheine eine nicht übel aussehende, einfach gemusterte Tapete bildeten, sei es, daß dicke indische Ebenholzelefanten auf unbeliebte Bücher gestellt wurden, um sie zu „zerstampfen".

Der Ernst aber, ja das Opfer seines Lebens lag in der Hingabe an das philosophische und philosophiegeschichtliche Erkennen und dessen Mitteilung. Die besonderen Gaben, die er hierfür mitbrachte, waren eine überwiegende und das Dasein beherrschende Tendenz seines Bewußtseins zu spezifisch metaphysischer Gedankenbildung, das Sichhineindenken-können in das metaphysische Vorstellen anderer, mochte es noch so fremdartig und unwissenschaftlich eingekleidet sein, Neigung und Fähigkeit zum Auffassen von Tatsachen und philosophischen Gedanken aller Art, rücksichtslos sachliche, wiewohl großzügige Kritik an Eigenem und Fremdem, zähes Festhalten am einmal Aufgefaßten, das sich bewährt, Blick für das Identische und Wesentliche im Mannigfaltigen; hinzu kamen: als Gestaltungsmittel logische Konsequenz, klärende Vereinfachung und plastischwirkungsvoller Ausdruck; als Auffassungs- und Mitteilungsmittel ein stupendes Gedächtnis, eine ungewöhnliche Sprachbegabung und mannigfachste positive Sprachkenntnisse. In der Richtung auf Philosophie wirkten diese Kräfte wesentlich reproduktiv, in der Richtung auf Geschichte der Philosophie naturgemäß produktiv. Der Umfang, die Spannkraft und die Eigenart eines so angelegten Bewußtseins können aber nicht anders dargestellt werden als an seiner Auswirkung, als an den Inhalten selbst, mit denen es sich erfüllte und die es nach außen mitteilte.[1]

[1] Vgl. zu diesem Abschnitt meinen Aufsatz „Paul Deussen" im Berliner Tageblatt, 5. Januar 1915 Abendausgabe.

3. Entwicklung und Werke.

Den Übergang von unsrer Betrachtung der Persönlichkeit zu derjenigen der Philosophie Deussens und ihrer Bedeutung möge ein Überblick über die Entwicklung seines Denkens und die sie bestimmenden Einflüsse der Vor- und Mitwelt bilden, wodurch wir Daten zu einer geschichtlichen Einsicht erhalten, welche das unmittelbare philosophische Mitverstehen ergänzen. Abgesehen von den allgemeinen Einwirkungen des Zeitgeistes, die aber bei Deussen von geringer Bedeutung waren, und den Lebenserfahrungen, die jedoch unter die Beleuchtung bereits gefaßter Gedanken gerückt wurden und an Kraft hinter den gedanklichen Einflüssen zurücktraten, greifen von außen hauptsächlich folgende Faktoren, und zwar in der Reihenfolge der Aufzählung, in das Werden seines Denkens ein: das theologische Elternhaus, Schulpforta, der junge Nietzsche durch persönliche Berührung; Platon, Kant, der Vedânta, Schopenhauer[1] durch Studium. In welchen Phasen, von den vorwiegend intuitiven und nur allgemeinbegrifflichen Bewußtseinsinhalten der Kindheit bis zur Reife seiner systematischen Philosophie im Jahre 1877, die metaphysische Begriffsbildung aus ihren Konstituenten sich bei ihm entfaltete, läßt sich in Ermanglung von Zeugnissen aus jener Werdezeit nur hypothetisch konstruieren. Doch ist anzunehmen, daß, auf seiner allgemein-metaphysischen Bewußtseinsgrundlage und gemäß seiner philosophisch reproduktiven Eigenart, die Entwicklung sich in gewissen Stufen vollzog, in dem Maße und in der Reihenfolge, wie die genannten fremden Gedankenkomplexe auf ihn eindrangen. Bei eingehender Untersuchung dieser Entwicklung würde die gewissermaßen philosophisch nur passive und treu spie-

[1] Ob Deussen bereits vor der Bekanntschaft mit Schopenhauer unter dem Eindruck spezifisch vedântistischer oder nur allgemein indischer Gedanken stand, kann aus seinen bisherigen autobiographischen Mitteilungen nicht ersehen werden. Man geht wohl nicht fehl, wenn man im großen und ganzen die Beeinflussungen durch Kant, Vedânta und Schopenhauer als gleichzeitig und unter Vorherrschaft Schopenhauers einander modifizierend ansieht.

gelnde Bewußtseinsfläche, auf der sich die Gedankenbildung vollzieht, eben wegen dieser ihrer Eigenart selbst weniger interessieren als jedesmal die besondere Synthese aus theologischen Vorstellungen und kritisch wirkendem Schulwissen, dann aus deren Ergebnis und Nietzsches ästhetischen Tendenzen, hierauf wieder aus dem so Erreichten und Kant, Vedânta sowie dem den ganzen Gedankenkomplex umfassenden, überwältigenden und endgültig beherrschenden Schopenhauer. Wir müssen uns auf das Allgemeine beschränken.

Die religiöse Atmosphäre der Pastorenfamilie, der Deussen entstammte, lenkte die Gedankenrichtung des Kindes in höherem Grade, als es gewöhnlich geschieht, zum Transscendenten hin, regte die metaphysische Intuition seiner hierfür empfänglichen Seele mächtig an und bereitete die Entwicklung zum Philosophen in dieser Hinsicht aufs beste vor. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß gleichzeitig der weltanschauliche Inhalt des Bewußtseins dem fremdgesetzlichen, mechanischen Druck einer Gewöhnung ausgesetzt war und bei aller Freiheit der Kritik und Weite des Horizonts die natürliche Neigung zu dogmatischem Verhalten bestärkt wurde. Ergänzend und in letzterer Hinsicht teilweise entgegenwirkend trat die Pfortenser Erziehung hinzu. Sie brachte dem Knaben die innige Verbindung mit dem Altertum, aber auch die Grundlagen geistesgeschichtlicher, insbesondere philologischer Kritik und die Entwicklung seines Sprachtalents. Hier legte er das Fundament zu seiner Kenntnis des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen und der antiken Kultur sowie zu seiner philologisch-kritischen Methode, die langsam auch bisher unantastbare Gedankeninhalte auflöste, und seiner ehrlich wissenschaftlichen Gesamthaltung, hier entzündete sich seine bis ins höchste Alter jugendliche Begeisterung für alle ewigen Werte. Er schreibt selbst über den kritischen Einfluß Schulpfortas: „Indessen hielt eine gewisse Gläubigkeit noch bis über das Abiturientenexamen hinaus stand. Untergraben wurde dieselbe unmerklich durch die vorzügliche historisch-kritische Methode, mit welcher in Pforta die Alten traktiert wurden, und die sich dann ganz

von selbst auf das biblische Gebiet übertrug." (Erinner. an Fr. Nietzsche, S. 4.) Eng mit Pforta verknüpft, ist der Einfluß des jungen Nietzsche derjenige, dem Deussen selbst die allergrößte Bedeutung beimaß. Das Erlebnis dieser Freundschaft schließt die Reihe der wesentlich auf die intuitiven Grundlagen des Philosophierens einwirkenden, allgemein-geisteswissenschaftliche Funktionen entwickelnden und empirische Grunderkenntnisse vermittelnden Hauptdeterminanten ab und bildet als erstes den Übergang zu den späteren Einflüssen gedanklich-philosophischer Art, wenn man nicht schon den auf die Bibel gestützten weltanschaulichen Vorstellungen kirchlicher Denkweise eine vorhergängige, ebenfalls begriffliche Einwirkung zuerkennen will. Nietzsche jedenfalls gab ihm die entscheidenden künstlerischen, aber auch die ersten bewußt philosophischen, also weltanschauungsgedanklichen Erlebnisse, weckte, leitete, bestärkte seine in letzterer Richtung liegenden Neigungen und trieb ihn schulmeisternd zur höchsten Produktivität im Sinne seiner spezifischen Begabung an. „Was aus mir geworden wäre, wenn ich ihn nicht gehabt hätte, kann ich mir schwer klar machen. Die Hochschätzung, vielleicht Überschätzung alles Großen und Schönen, und eine entsprechende Verachtung für alles, was nur materiellen Interessen diente, lag wohl von Natur in mir; aber dieser glimmende Funke wurde durch den täglichen Umgang mit Nietzsche zu einer Flamme der einseitigen Begeisterung für alles Ideale entfacht, welche nie wieder erloschen ist, auch nachdem sich meine Wege von denen des Freundes trennten." (Erinn. a. Fr. N., S. 8 f.) In dem Schmelztiegel dieser nicht immer bequemen Freundschaft, die als persönliche die Scheidung der geistigen Wege überdauerte, wurde alles bisher Erworbene und Erzeugte umgegossen zu neuen Formen, und Nietzsche war es, der Deussen späterhin zu Arthur Schopenhauer führte.

Während in der Studienzeit die Theologie, die sein Denken nur noch weiter und endgültig von der Religion ablöste, eine lediglich in ihren Einzelheiten positive, im ganzen aber negative Rolle spielte, wirkten bei seinen philoso-

phischen Bestrebungen die Pfortenser Einflüsse und die philologischen Arbeiten dahin, seine Aufmerksamkeit zunächst auf die antike Philosophie, vor allem Platon zu lenken. Das metaphysisch-wissenschaftliche Denken in höchstgesteigerter Form, aus allen Mitteln der Intuition, der Erfahrung, der Begriffsbildung und des sprachlichen Ausdrucks gestaltet, begegnete ihm hier und zwang ihn zu sich empor. Das kälteste, schärfste, unerbittlichste, mühsamste Reflektieren mit logischen Mitteln als Ausdruck des glühendesten philosophischen Eros! die systematische Ausspannung des kühnen Weltgedankens, die in unendliche Versuche sich entwickelnde Beantwortung der tiefsten Lebensrätsel, der Zauber und Glanz der platonischen Sprache, die Fülle der Probleme und vor allem die beiden Haupttheoreme: Ideen und Weltüberwindung! — das mußte Deussen fesseln wie nichts zuvor, wenn anders er nicht Theologe oder Mystiker oder Künstler war, sondern Philosoph. Gegen Ende der Studienzeit konzentrierte er also seine Arbeit auf Platon, dessen sämtliche Werke er, wie er mir erzählte, während eines Winters in der Ursprache durchlas, und wählte sich das historische Problem: welches ist das eigentliche Motiv des Dialogs „Sophistes"? zum Thema seiner Doktordissertation „Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina" (1869), die sich durch zielbewußte Methodik und flüssigen lateinischen Stil auszeichnet.

Nach Verarbeitung einer äußerst umfangreichen Literatur, mit der er sich höchst scharfsinnig, formgewandt und zum Teil humorvoll auseinandersetzt, gewinnt Deussen die eigne Theorie über den „Sophistes" aus einer immanenten, nur gelegentlich auf andre platonische Schriften zurückgreifenden, aber bis zu allen Einzelheiten und Problemen vordringenden Analyse des Dialogs; ihr Gedanke, der seiner Meinung nach den formalen Aufbau und den philosophischen Inhalt der Schrift restlos erklärt, lautet: Die eigentliche Absicht des „Sophistes" liegt nicht in dem Versuch, den Begriff des Sophisten zu definieren, noch in einer Darstellung der Vortrefflichkeit der dichotomischen Dialektik als der wahren Methode des Definierens, noch lediglich in der Nachweisung der Bedingung, unter der allein die Dichotomie nicht zu Fehlern verleitet, sondern darin, daß die Lehre des Parmenides

vom einen Seienden (das Vielheit und Nichtseiendes ausschließt) bei genauer Betrachtung sich erweitert zur platonischen Lehre von den Ideen, die, unbeschadet ihrer Einheit gegenüber den vielen Einzeldingen und ihres unwandelbaren Seins gegenüber dem Wechselnden und Nichtseienden (Wirklichkeit und Materie), eine Gemeinschaft bilden, innerhalb deren die obersten „Sein", „Ruhe", „Bewegung", „Selbigkeit" und „Andersartigkeit" sind und eine ihr Wesen nicht antastende gewisse Bewegung durch ihre dialektische Trennung und Vereinigung stattfindet; und zwar wird dieser notwendige Übergang dramatisch vorgeführt, indem der eleatische Gastfreund sich vor unsern Augen zum Platoniker entwickelt. Die Begründung, welche Deussen gibt, ist nicht nur äußerst subtil durchdacht, sondern läßt auch keine Einzelheit des Dialogs unberücksichtigt, faßt die große Linie klar ins Auge und zeugt von einer sicheren Beherrschung der platonischen Philosophie.

Der Gedanke, unter den platonischen Ideen mit Schopenhauer etwas anderes zu verstehen als die Inhalte der Gattungsbegriffe, liegt noch nicht vor. Aber die Bedeutung der kühnen Philosophie des Parmenides wird erkannt, und offenbar nicht nur aus Platons Geiste heraus, sondern aus eigener Sympathie. Deussens Auffassung der platonischen Philosophie als Synthese des heraklitischen und des parmenideischen Gedankens, aber unter Präponderanz des letzteren, findet sich bereits hier. Der Gehalt der platonischen Gedankenwelt wurde mithin von ihm aufgenommen, ehe noch die Philosophie Schopenhauers in ihm Wurzel schlug. Zeitlich fiel vielleicht noch mit dieser Arbeit die erste Lektüre der „Welt als Wille und Vorstellung" zusammen, die seltsamerweise zunächst keinen nennenswerten Eindruck machte.

Auch die Beschäftigung mit dem Sanskrit wurde in Deussen nicht erst durch Schopenhauer, sondern schon vorher durch seine sprachwissenschaftlichen Interessen angeregt; darüber freilich, wie weit ihn die frühesten indologischen Studien vor dem Eintauchen in die dem indischen Geiste so verwandte Gedankenwelt Schopenhauers bereits mit Vedântasystem und Upanishad's in Berührung brachten, können wir erst von seiner Selbstbiographie nähere Aufschlüsse erhoffen.

Kaum war Platon von ihm assimiliert worden, als er 1869 nach den Examina sich zu Kant wandte, um überraschenderweise an diesem den beiseite gelegten Schopenhauer verstehen zu lernen und durch die Rückerinnerung an Schopenhauer sich Kant zu interpretieren. Kant selbst in seiner logisch komplizierten kritischen Eigenart war Deussens Natur so völlig fremd, daß nur die spezifisch metaphysische Deutung und Vereinfachung, die Schopenhauer aus eigenem Geiste der Philosophie des Königsberger Weisen gegeben hatte, sie Deussen zugänglich und akzeptabel machen konnte. Die Erfassung Kants ging also zwar der eigentlichen Verarbeitung der Schopenhauerschen Philosophie voraus, aber sie stand bereits unter deren Einfluß und führte sie herbei.

Die Bedingungen des Studienganges, wie Schopenhauer ihn im Vorwort zur 1. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" voraussetzt, waren somit ziemlich erfüllt, sei es durch die Zufälle des Lebensweges, sei es aus innerer Wesensverwandtschaft mit dem großen Genius, dem Deussen nun entgegeneilte und der sein Philosophieren endgültig zur Reife brachte, ja zu einem so entschiedenen Abschluß, daß es, sich dogmatisierend, keine wesentlichen neuen Theoreme hervorbrachte, aber eine desto festere und vorzüglichere Basis für seine historischen Forschungen abgab. Die Vorgeschichte dieses Ereignisses verdient mit Deussens eigenen Worten berichtet zu werden: „In einem andern, leider nicht mehr vorhandenen Briefe aus dieser Zeit [Herbst 1867] war es, daß Nietzsche voll feuriger Begeisterung mir ans Herz legte, empfahl, ja sogar befahl, einen Mann zu lesen, der nicht seines Gleichen habe, jede Zeile von ihm zu lesen, aber keine Zeile zu lesen, die über ihn geschrieben sei. Dieser Mann war Schopenhauer. Ich verschaffte mir das Hauptwerk und las im Spätherbst 1868 während der Vorbereitungen zum Examen den ersten Band durch, war entzückt über die edle Sprache, das hohe Pathos, das feinsinnige Kunstverständnis, fühlte mich aber damals durch die scheinbare Negativität des vierten Teils verdüstert und abgestoßen und war schließlich froh, das Ganze wie einen

schweren Traum von der Seele abzuschütteln. Erst ein Jahr später, als ich freie Hände bekam, griff ich zu Kant, und hierbei war die Rückerinnerung stark genug, um zu sehen, wie überall, wo Kant sich mühsam im Halbdunkel windet, Schopenhauer mit einem Strich die Sache ins Klare gebracht hat. So trieb mich Kant zu Schopenhauer, und jetzt verstand ich ihn, jetzt ergriff ich ihn, zu einer Zeit, wo Nietzsche vielleicht innerlich schon angefangen hatte, sich von ihm loszulösen." (Erinn. a. Fr. N., S. 38.) „Kurz nachdem diese Briefe geschrieben wurden [August 1869], führte mich . . . ein eingehendes Studium Kants dem Genius in die Arme, welchem gegenüber auch ich mich bis dahin trotz der wiederholten Hinweisungen Nietzsches in der Hauptsache ablehnend verhalten hatte, und den ich nunmehr für das erkannte, was er in Wahrheit ist, für den allein legitimen Thronfolger Kants, der erst den Kantischen Gedanken in seiner letzten Tiefe ergriffen und in seine Konsequenzen fortentwickelt hat." (S. 69.)[1] Wohl hat Deussen mit Kant sich eingehend genug beschäftigt, um seinen Grundgedanken historisch herauszuarbeiten und darzustellen; aber in sein eigenes Denken aufgenommen hat er von Kant nicht viel mehr, als auch Schopenhauer in sich aufgenommen hatte. Dieselbe Rückwirkung Schopenhauers äußerte sich bei Deussen in der Auslese, aber auch Ausdeutung derjenigen Elemente der platonischen Philosophie, die in sein eigenes Denken übergingen. Der Einfluß des Frankfurter Denkers wurde so übermächtig, daß er nicht nur seine eigentlich philosophische Entwicklung zum Abschluß brachte, sondern ihn auch von der Berührung mit den exakten Wissenschaften, soweit sie außerhalb seines Studienkreises gelegen hatten, und mit den zeitgenössischen philosophischen Richtungen zurückhielt. Eine positive Bedeutung dagegen gewann der vollständige Schopenhauerianismus für das Verhältnis Deussens zur Bibel, mit der er sich in jener Zeit vor dem theologischen Examen wissenschaftlich beschäftigte; er hatte, wie er sagt, die Religion

---

[1] Vgl. Deussen, „Wie ich zu Schopenhauer kam" (I. Jahrb. d. Schop.-Ges., S. 13 ff.).

durch die Theologie verloren, aber er gewann sie wieder durch Schopenhauer, mit dessen Hilfe er nun den metaphysischen Gedankengehalt aus der Bibel, ihre „Philosophie" herauszuholen begann. „Nachdem wir schon in Schulpforta angefangen hatten, die an den Schriften der Alten geübte philologisch-historische Methode auch auf die biblischen Bücher anzuwenden, ging auf den Universitäten zu Bonn und Tübingen durch das Studium der Theologie der letzte Rest des Kirchenglaubens verloren. — — — Wiedergegeben wurde mir die Religion durch das Studium der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie. Die ‚Kritik der reinen Vernunft' bewahrte mich vor dem Materialismus, während die ‚Kritik der praktischen Vernunft' und die ‚Welt als Wille und Vorstellung' mich anleiteten, mein Christentum auf den Christus in uns, auf die Tatsachen des moralischen Bewußtseins zu gründen, welche die einzige Quelle sind, aus der auch ein Jesus und Paulus ihre Offenbarungen geschöpft hatten." (Allg. Gesch. d. Phil., Bd. II, 2, 1, S. X.) Womöglich noch entscheidender war der Einfluß Schopenhauers auf Deussens indische Studien. Schopenhauer, durch den Oupnek'hat zu seiner bis heute vielfach noch nicht verstandenen Synthese der Kantischen Erkenntnislehre (aufgefaßt als eine Metaphysik des Erkennens, Kritik der notwendigen Inferiorität der empirischen Wissenschaften und Eröffnung eines Weges zu einer neuen wissenschaftlichen Methode der Philosophie) und der übrigen Metaphysik geführt, also der erste europäische Vedântist, mußte den empfänglichen jungen Sanskritforscher geradezu zwangsläufig zum Vedântasystem leiten und ihn hier die Krone der indischen Philosophie entdecken lassen, ja ihn vor allen andern befähigen, in die einzelnen Teile der Brahma-Sûtra's und des Çañkara-Kommentars einzudringen und von hier aus sich und ganz Europa das Verständnis auch der Upanishad's sowie der übrigen philosophischen Literatur Indiens zu erschließen. Andrerseits ist die Beschäftigung mit dem Vedânta-System nicht ohne Rückwirkung geblieben auf Deussens Schopenhauerianismus, sofern er diesen durch die Lehre vom

transscendentalen Bewußtsein fortbildete, und auf sein Verhältnis zum Christentum, sofern er es nach indischem Vorbild durch eine exoterische (kirchlich-dogmatische) und esoterische (kant-schopenhauerische) Gestaltung des religiösen Lehrinhalts reformiert wissen wollte und somit sich als esoterischen Christen betrachten, daher das ererbte Christentum bejahen zu können glaubte.

Die Schopenhauersche Philosophie selbst nahm er nicht nur in allen ihren Teilen (Phänomenalismus, Apriorismus, Intuitivismus, Voluntarismus, Ideenlehre, Metaphysik des Schönen, Metaphysik der Moral, Verneinungs- und Erlösungslehre), sondern auch in ihrem systematischen Gesamtzusammenhange vollständig in sich auf. Und auf der so erreichten Stufe gelangte er zur Reife. „In diesen Stellungen [in Minden und Marburg 1869—1872] war es, wo ich, durch Kant auf Schopenhauer hingeführt, in dem Studium der kantisch-schopenhauerschen Philosophie, verbunden mit dem der Heiligen Schrift, die bleibende Grundlage meiner eigenen Weltanschauung fand.“ (Berühmte Autoren, S. 59.) Bereits 1873 lehrte Deussen in Genf auf französisch die „Elemente der Metaphysik“, wenn auch erst 1877 sein Buch gleichen Titels erschien. Das Buch war nur der Niederschlag seiner durch die Vorträge angeregten Gedankenentwicklung; „es ist geworden, nicht gemacht“, pflegte Deussen zu sagen. An diesem Punkte der Reife angelangt, konnte er nach drei Richtungen weiter gehen, sei es nur in einer, sei es in zweien (oder allen) zugleich oder nacheinander: 1. seine Metaphysik methodisch und wissenschaftlich ausbauen und entwickeln durch Auseinandersetzung mit den exakten Wissenschaften und den anderen zeitgenössischen Richtungen philosophischer Art sowie der Schopenhauerschen Schule (Frauenstädt, Bähr; v. Hartmann, Nietzsche), 2. mit seiner Metaphysik an eine Revision der Grundbegriffe der Naturwissenschaften schreiten, 3. vom Standpunkte seiner Metaphysik aus in Verbindung mit seinen Quellenstudien das Gebiet der Geschichte der Philosophie, insbesondere der indischen, aber auch der griechischen und biblischen bearbeiten. Wir

wissen, daß Deussen, einmal bei Schopenhauer angelangt, an das Erstere überhaupt nicht dachte und zu kritischen Auseinandersetzungen mit anderen Richtungen sich nur in sehr allgemeiner Form herbeiließ. An naturwissenschaftliche Studien dachte er wohl, aber sie lagen nicht in der Linie seiner Begabung und seiner Ausbildung; er begnügte sich damit, auf andere zu hoffen, „welchen es gegeben sein wird, die kantisch-schopenhauerischen Anschauungen ebenso in den weiten Gebieten der Naturwissenschaften durchzuführen, wie ich bestrebt gewesen bin, mit dem von ihnen ausstrahlenden Lichte ‚der Vorwelt silberne Gestalten' zu durchleuchten." (Allg. Gesch. d. Phil., II, 3, S. VI.) Er ging also ausschließlich den letztgenannten Weg, allerdings in der Überzeugung, an einer Geschichte der Philosophie nicht bloß nach den Normen eines einseitigen Standpunktes zu arbeiten, sondern nach denen des allseitigsten, ja der Philosophie schlechthin — so ganz war ihm Schopenhauer der Inbegriff der Wahrheit geworden, und die Neutralität unsrer Darstellung soll nicht besagen, daß Deussen der grundsätzlichen Absicht nach darin geirrt habe. Und ebenfalls war es seine Absicht, nicht etwa seine Metaphysik in die der großen Vorgänger „hineinzudeuten", sondern aus ihrem (an den Quellen in seiner vollen Eigenart erfaßten) Geiste nicht Bedeutenderes herauszuholen, als in ihm lag, dies aber erschöpfend, indem er es durch das πρὸς ἡμᾶς Bedeutendste sich und anderen interpretierte. Die Grundlagen der geistesgeschichtlichen Bestrebungen Deussens ergaben sich aber nicht nur aus seiner philosophischen Situation des Jahres 1873, sondern auch aus seiner besonderen Sprachbegabung mit ihren Hilfsfunktionen und seinen philologischen, insbesondere indologischen Interessen. Das Sanskritstudium, zu dem sich diese Tendenzen seines Bewußtseins neben den philosophischen verdichtet hatten, nahm ihn nicht minder gefangen als die Metaphysik, und das drängte ihn noch entschiedener zu philosophie-geschichtlicher Arbeit hinüber. Wie es zur Entscheidung kam, beschreibt er selbst: „In die Wonne, meine Philosophie vor einem Dutzend treuer Zuhörer zu lehren, mischte sich die

von Tag zu Tag wachsende Freude am Sanskrit und am Eindringen in die indische Geisteswelt; wie zwischen zwei Geliebten schwankte ich zwischen Philosophie und Sanskrit hin und her, bis mir plötzlich, wie durch eine Art Eingebung, am 14. November 1873 der Gedanke kam, beides zu vereinigen und die beste Kraft meiner Jahre der Bearbeitung der indischen Philosophie zu widmen." (Allg. Gesch. d. Ph., II, 3, S. VI f.) Da sich von nun an Deussen dreieinhalb Jahrzehnte so gut wie ausschließlich dem indischen Denken widmete, so konnte eine eigentliche Fortbildung seiner Schopenhauerschen Metaphysik nicht mehr stattfinden, wohl aber gewisse Modifikationen durch stärkere Heranziehung der in ihren Originalwerken studierten Vorgänger, durch freie, eigene Stellungnahme zum Ganzen der Geschichte der Philosophie, durch logische Vereinfachung und Durchbildung des Systems während einer langen Lehrtätigkeit; an einigen wenigen Stellen steigerten sich diese Modifikationen, wie wir noch sehen werden, zu Ansätzen einer fruchtbaren Weiterentwicklung: besonders in der Lehre vom transscendentalen Subjekt und in der Behandlung der Askese. An beiden Stellen scheint ein unmittelbar indischer Einfluß mitzuwirken (wovon noch weiter unten).

Aber bei dem ethischen Problem wird der Einfluß noch eines Genius sichtbar, den wir bisher nicht erwähnt haben: Goethe. Die Verehrung für dessen Dichtungen, in denen Deussen lebte und fühlte, verband sich mit einer aus innerer Verwandtschaft des tätigen Wesens entspringenden Zuneigung zu Goethes Lebensschaffen, Lebensfreude, Lebensklugheit, Lebenskunst und Lebensführung. Sein Goethetum gipfelte in der Aneignung des „Faust", dessen beide Teile er auswendig vortrug; hier fand er über allem, was ihn sonst zu Goethe zog, die dichterische Gestaltung des Philosophenproblems, hier die symbolische Verklärung tiefster Philosopheme (Ideen- und Erlösungslehre). Und doch hat Deussen Goethes Einfluß auf seine Gedankenbildung in den bisher veröffentlichten selbstbiographischen Bemerkungen nicht nur an keiner Stelle erwähnt, geschweige bemerkt, wann ihm Goethe zum Erlebnis wurde, sondern er hat

auch Goethes Weltanschauung in seiner Geschichte der neueren Philosophie unbehandelt gelassen, obwohl er Horaz in seiner Geschichte der griechischen Philosophie der Darstellung würdigte. Ob das noch nicht erschienene, aber angekündigte „Faustbüchlein“ Deussens und seine Selbstbiographie mehr Licht auf sein Verhältnis zu Goethe werfen werden, ist abzuwarten. Soweit sich dieses über das Gebiet der Grunderlebnisse, die für Ethik und Ästhetik maßgebend sind, hinaus auf andere Teile der systematischen Philosophie Deussens erstreckt, wird es die durch engsten Anschluß an die Anschauung charakterisierte Form seines Denkens sowie die darauf sich beziehende Theorie (Intuitivismus) betreffen, aber nicht unmittelbar beeinflussend, sondern nur den Einfluß Schopenhauers in dieser Richtung verstärkend; auf Schopenhauer selbst aber hatte Goethe unmittelbar gewirkt.

Alle genannten Einwirkungen wurden von dem ihnen an Stärke und Affinität überlegenen Schopenhauerianismus überwunden und als dienende Bestandteile in sich aufgenommen. Nur der früheste Einfluß, das elterliche Christentum behauptete sich, trotz der Abkehr von seinem Glaubensinhalt, auch gegenüber der Macht der Schopenhauerschen Metaphysik in zwiefacher Weise, erstlich in der systematischen Philosophie Deussens durch eine (von Kritikern geradezu als „theologisch“ getadelte) gewisse Neigung zur Dogmatisierung, die jenem Stadium der Konstanz seit 1873 einen besonderen Charakter gab, und zweitens in der historischen Arbeit durch eine Verwischung des Unterschiedes zwischen religiöser (dogmatischer) und philosophischer Bewußtseinshaltung, sowie durch die Tendenz, die eigene Metaphysik als den Kern des Christentums darzustellen und somit den Boden der christlichen (dogmatischen) Religion als solcher nicht völlig zu verlassen. Allerdings konnte Schopenhauers „demophelische“ Auffassung der Religion als „Volksmetaphysik“ (Parerga II, § 174; D V, S. 350) ihn hierin bestärken, doch Schopenhauer-„Philalethes“ fühlt offenbar den strukturellen Unterschied des religiös-dogmatischen und des philosophischen Bewußtseins

in einer Weise heraus, wie wir es bei Deussen nicht finden.

Es folgte nun, nach Abschluß der eigentlichen Entwicklungszeit, in welcher nicht die spezifische Eigenart akademischer Lehrer, sondern die Macht weltgeschichtlicher Geister bestimmend hervortrat, die Periode des Schaffens der bedeutenden Werke, eingeleitet von seinem schon erwähnten „Lehrprogramm", abgeschlossen mit der „Allgemeinen Geschichte der Philosophie", deren erster Band 1894, deren letzter 1917 erschien. Die fünfunddreißig Jahre der indischen Forschung zerlegten sich, wie Deussen (der regelmäßige oder auffällige Zahlenordnungen in seiner und andrer Biographie festzustellen liebte) mehrfach berichtet hat, in fünf Abschnitte zu je sieben Jahren, die sich folgendermaßen verteilen:

Studien-Abschnitte.	Daraus hervorgegangene Werke.
1. Eindringen in Sprache und Literatur (1873—1880).	
2. Bearbeitung der Vedânta-Philosophie (1880—1887).	„Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çañkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus" (1883). „Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mimâñsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Çañkara" (1887). [Übersetzung.]
3. Bearbeitung der vedischen Hymnen und Brâhmaṇa's (1887 bis 1894).	„Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besondrer Berücksichtigung der Religionen. I, 1: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's" (1894).
4. Bearbeitung der Upanishad's (1894—1901).	„Sechzig Upanishad's des Veda" (1897). [Übersetzung.] „Allgem. Gesch. d. Phil. I, 2: Die Philosophie der Upanishad's" (1899).

Studien-Abschnitte.	Daraus hervorgegangene Werke.
5. Bearbeitung der nachvedischen Philosophie (1901—1908).	„Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam“ (1906). [Übersetzung.] „Allg. Gesch. d. Phil. I, 3: Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner“ (1908).

Wie sich aus dieser Übersicht ergibt, faßte Deussen schon lange vor dem Abschluß seiner indischen Epoche, und zwar war es 1891, den Entschluß, den Plan seiner Lebensarbeit über den indischen Studienkreis hinaus zu erweitern und eine „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ in Angriff zu nehmen, deren erste Hälfte der indisch-ostasiatischen, deren zweite der europäisch-westasiatischen Geistesgeschichte gewidmet sein sollte. Dergestalt führte ihn am Leitfaden dieses Werkes ein ganz natürlicher Weg allmählich nach Europa zurück, nachdem sein Blick sich an den Begriffsgebilden und Inhalten Indiens für das dem allgemeinmenschlichen Philosophieren Gemeinsame und Wesentliche noch weiter geschärft und er von Europa jene Distanz gewonnen hatte, die den Umfang seiner Geschichte nicht größer als derjenigen Indiens, die Differenzierung seiner Begriffsbildung nur bis zu einem gewissen Feinheitsgrade hinab bedeutsam erscheinen ließ. Allerdings verließen ihn auch, je mehr er sich mit seinem Werk der Gegenwart näherte und Eile hatte, es unter Dach zu bringen, die seiner indologischen Arbeit entsprechenden eigenen Spezialstudien auf den schon früher ganz anders im Detail bearbeiteten Gebieten des neueren außerdeutschen und schließlich überhaupt des modernen Denkens. Daraus erklärt sich die eigentümliche Anlage des Werkes, das gegen Ende nur bestimmte wichtigste Erscheinungen der neueren Philosophie bis zu Arthur Schopenhauer, allerdings nach den Quellen und unter zum Teil neuen Gesichtspunkten, behandelt und in einer breit angelegten, den historischen Bericht mit den eigenen

Formulierungen der „Elemente der Metaphysik" verschmelzenden Darstellung des Lebens und der Metaphysik dieses letzten philosophischen Genius gipfelt. So entstanden als Teile der „Allgemeinen Geschichte der Philosophie": II, 1 „Die Philosophie der Griechen" (1911); II, 2, 1 „Die Philosophie der Bibel" (1913); II, 2, 2 „Die Philosophie des Mittelalters" (1915); und schließlich II, 3 „Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer" (1917). Über seine sonstigen Schriften gibt das Verzeichnis am Ende dieses Abschnittes Auskunft, ebenso über die zahlreichen Übersetzungen in fremde Sprachen.

I. Das *„System des Vedânta"* entstand nach der Methode, sich auf ein begrenzt Gegebenes zu beschränken, dieses aber vollständig auszuschöpfen. Deussen hielt sich lediglich an die Advaita-Lehre der Brahma-Sûtra's und des Çañkara-Kommentars, die ihm wegen ihres reinen monistischen Idealismus und ihrer Versöhnung von Theologie und Philosophie ein köstlicher Fund geworden war, das Wertvollste, was Indien ihm zu bieten vermochte. Von Schopenhauer herkommend, war es Deussen natürlich, sich auf den verwandten Standpunkt des Çañkara zu stellen, um von ihm aus den Vedânta zu begreifen. Im übrigen wahrt sich Deussen die volle Selbständigkeit der Auffassung. Nach den Arbeiten Colebrookes, Windischmanns, Bruinings und Regnauds ist dies die erste und dabei umfassende Monographie über den Vedânta gewesen. Mit dem wissenschaftlichen Wert des Inhalts vereinigt sie die Vorzüge des flüssig-klaren und lebendig-packenden Deussenschen Stils. Die Gedankenmasse des indischen Werks wird unter den Hauptgesichtspunkten der abendländischen Metaphysik (Theologie, Kosmologie, Psychologie) geordnet, zu denen sich noch „Seelenwanderung" und „Erlösung" gesellen. Vor allem führt Deussen die Trennung der esoterischen Lehre (parâ vidyâ), die idealistisch-philosophisch ist, von der exoterischen, die kosmogonisch-mythologisch ist (aparâ vidyâ), überall mit Strenge durch und verfolgt den Grundgedanken (Brahman = Âtman) bis in alle Verzweigungen und speziellsten Unterprobleme des Systems, zeigt aber auch einige eigenartige Theoreme als unhaltbar auf, die dem Versuch entsprangen, die esoterische Lehre mit der exoterischen und beide mit dem Veda in Einklang zu bringen.

Unter den Anhängen des Werks, die sonst nur spezialwissenschaftlicher Art sind, befindet sich eine *„Kurze Übersicht der Vedântalehre"*, die gerade zur Erlangung eines allgemeinen Über-

blicks vorzüglich geeignet und als Sonderdruck zweimal englisch erschienen ist.

II. Dasselbe Werk, das Deussen analysiert hatte, übersetzte er nun vollständig ins Deutsche unter dem Titel „*Die Sûtra's des Vedânta*", und zwar ist dies die erste vollständige Übersetzung in eine europäische Sprache gewesen. Deussen dachte sie sich, wie aus dem Vorwort hervorgeht, als II. Band einer vierbändigen Sammlung der wichtigsten philosophischen Schriften Indiens; den I. Band sollten die Upanishad's nebst ihren Vorstufen aus den Saṃhita's und Brâhmaṇa's, den III. Band die Sûtra's des Sâṅkhyam, Yoga, Nyâya und Vaiçeshikam nebst den ältesten und besten Kommentaren, den IV. Band endlich die übrigen philosophisch wichtigen Schriften wie Bhagavadgîtâ, Sâṅkhya-kârikâ, Vedânta-sâra usw. bilden. Von dieser Übersetzungsarbeit hat Deussen späterhin den Hauptteil des I. Bandes in seinen „Sechzig Upanishad's des Veda" noch selbst geliefert, ferner in den Hymnen- und Brâhmaṇa-Texten seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" I, 1; zum III. Band die Yoga-Sûtra's („Allg. Gesch. d. Phil." I, 3, S. 511—542); zum IV. Band Sanatsujâtaparvan, Bhagavadgîtâ, Mokshadharma, Anugîtâ („Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam"), Sarvadarçana-saṃgraha („Allg. Gesch. d. Phil." I, 3, S. 192—344), Sâṅkhya-kârikâ (I, 3, S. 413—466), Vedânta-sâra (I, 3, S. 639—670), Prasthâna-bheda (I, 1, S. 44—64). Die Übersetzung der Brahma-Sûtra's, welche mit kleinen erläuternden Einschaltungen durchflochten ist, wo solche sich als notwendig erweisen, sucht die Spracheigenart des Originals möglichst zu wahren, also wortgetreu zu sein, gibt aber, um uns das Werk wirklich vertraut zu machen, dessen philosophische Begriffe möglichst präzis in der uns geläufigen wissenschaftlichen Terminologie wieder. Die prägnante Kürze der originalen Ausdrucksbildung, die außerordentliche Abstraktion, logische Feinheit und Schärfe oder auch gerade Unschärfe, die Schwierigkeit des erkenntnistheoretisch-metaphysischen Stoffes, die zahlreichen Anspielungen und fragmentarischen Hinweisungen, ja die Sûtra-Form selbst stellten an den Übersetzer die allerhöchsten Anforderungen.

III. Teilweise Übersetzungen von Upanishad-Texten waren bereits durch Max Müller, Böhtlingk, Cowell, Weber u. a. gegeben worden. Deussen hat, da eine vollständige Upanishad-Sammlung der Natur dieser Schriftgattung nach nicht möglich ist, in seinen „*Sechzig Upanishad's des Veda*" alle ihm irgendwie wichtig erscheinenden Texte zusammengestellt und übersetzt, vornehmlich die 11 kanonischen der drei älteren Veden, dann weitere

39 Upanishad's des Atharvaveda, endlich die noch übrigen 10 Upanishad's des Oupnek'hat. Er teilt im Vorwort mit, daß bei der noch ganz unzulänglichen kritischen Durcharbeitung der Originaltexte „eine allen Anforderungen genügende Übersetzung der Upanishad's" gar nicht möglich sei; seine Arbeit, die über manche Unsicherheit und verschiedene Deutungsmöglichkeit (wesentlich nur bei Atharvaveda-Texten) hinweg gestaltet werden mußte, „wird daher keinen höhern Wert beanspruchen können, als etwa die Klassikerausgaben der Humanisten oder die Bibelübersetzung Luther's. Aber gleichwie diese, trotz der einzelnen ihnen anhaftenden Mängel mehr gewirkt haben als die späteren kritischen Ausgaben und urkundlichen Übersetzungen, so geben wir uns der Hoffnung hin, daß auch schon aus unserer Übersetzung ein in allem Wesentlichen getreues Bild der Upanishad's dem Leser entgegentreten wird." Außer einer allgemeinen Einleitung über die literarische Herkunft und Stellung der Upanishad's sind jeder Upanishad oder auch ihren Abschnitten besondere erläuternde Einleitungen vorausgeschickt, die vor allem die „litterarische Komposition der einzelnen Stücke klarzulegen" versuchen.

IV. Den Abschluß der Übersetzungswerke bilden die „*Vier philosophischen Texte des Mahâbhâratam*". Es sind das die in die Bücher 5, 6, 12 und 14 des riesigen indischen Nationalepos eingelegten metaphysischen Reflexionen, die man unter den Namen Sanatsujâta-parvan, Bhagavadgîtâ, Mokshadharma, Anugîtâ kennt. Die Übersetzung des metrischen Textes geschah in Prosa, in Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauß.

V. Der geistesgeschichtlichen Betrachtung der übersetzten indischen Schriften sind die ersten Teile der „*Allgemeinen Geschichte der Philosophie*" gewidmet. Die Basis dieses sechsbändigen Werkes ist nicht eigentlich eine geschichtswissenschaftliche, sondern eine geschichtsphilosophische Haltung, welche spezielle Geschichtsforschung, Philologie und philosophische Analyse in sich befaßt und ihnen ihre Aufgabe erst zuweist, ihren Rahmen, ihre Grenzen bestimmt. Nur wer im Besitz eines festen, tragfähigen, genaue Grenzen bestimmenden, die Auswahl leitenden, die Darstellung modellierenden geschichtsphilosophischen Grundgedankens war wie Deussen, konnte es wagen, sich der ungeheuren Fülle des Stoffs mit irgendeiner Hoffnung auf Bewältigung und feste Gestaltung zu nähern. Dieser Deussensche Gedanke, der durchaus originell ist und sich aus dem eigentümlichsten Grundzug seiner Bewußtseinsart ergab, lautet dahin, daß die philosophische Wahrheit nicht ein Ziel ist, dem wir

in stetem Fortschritt zustreben, noch etwas, das uns immer und immer völlig verborgen bliebe. Vielmehr war die Philosophie durch Aufbau oder Annäherung von Generation zu Generation und das, was sie uns zu sagen hat, von jeher in vollem Umfange da, und wenn auch heute wie vor mehreren tausend Jahren die meisten sie nur in einzelnen Teilen erfassen, so hat es immer Genien der Menschheit gegeben, die damals so gut wie in unserer Zeit die eine und selbe und ewige Wahrheit auf ihre Weise erkannt haben. Aber diese Wahrheit, die sich in der Übereinstimmung der Philosophien mit sich selbst, miteinander und mit der allen gemeinsamen Natur der Dinge kundgibt, spiegelt sich in verschiedenartigen Köpfen, die je nach dem Standort verschiedene, einander ergänzende Ansichten des Einen und Selben liefern, nur gefärbt durch individuelle Einflüsse des eignen Charakters und durch traditionelle der Vor- und Mitwelt; darum muß, wer hier recht verstehen will, die Fähigkeit zum Eindringen in das Individuelle und Traditionelle der Philosophen durch Studium der Quellen in der Ursprache vereinigen mit dem Besitz der ewig einen Erkenntnis und der Gabe, sie auch da wiederzuerkennen, wo sie als Kern in einer harten, kaum zu durchdringenden Schale verborgen ist. Die ewige Wahrheit selbst lautet dahin, daß die räumlich-zeitlich-materiell-kausale Wirklichkeit (Welt) nicht das wahre und letzte Sein der Dinge bedeutet, sondern einen Irrtum, Trug, Schein, Fehltritt darstellt, während das eigentlich Seiende der Dinge jenseits von Werden und Vergehen raumlos, zeitlos, immateriell, unwandelbar unser hinter den täuschenden Hüllen verborgenes eigenes Selbst als unsre wahre Heimat ist, woraus sich, für Erkennen und Handeln, der natürlichen in Relationen befangenen Weise ihres Vollzuges zuwiderlaufende Folgerungen ergeben und die Tatsachen der Philosophie, der Kunst und der Moral begreiflich werden. Unsere Zeit hat nach Deussens Auffassung in Kant und Schopenhauer sich den Zugang zu dieser Wahrheit neu eröffnet und ihr eine unsern Ansprüchen genügende wissenschaftliche Stütze gegeben. Was sie geschaffen haben, mag im einzelnen modifiziert werden, aber es wird so ewig wahr bleiben wie die Gedanken Platons oder Jesu. (Daher war es für Deussen dasselbe, ob er sagte, er wähle die philosophischen Systeme aus und beurteile sie nach der Norm der universellen Wahrheit, oder, nach der Norm der [auch in ihrem Kern, nicht an der Schale zu erfassenden] Kant-Schopenhauerschen Philosophie, welcher er die Einzigkeit nahm, um ihr Anteil an der Ewigkeit zu geben.) Die Religionen werden mit in den Kreis der Darstellung gezogen, „weil sie, innerlich und nach Abstreifung des mythischen Gewandes betrachtet, selbst Philosophie sind“, weil sie in einer oft

absurden Einkleidung doch das Tiefste darzubieten haben und weil überall gerade die lebenskräftigsten und fruchtbarsten philosophischen Gedanken letzten Endes in ihrem Boden wurzeln.

Der Rahmen für die zu behandelnden Gedankenkomplexe wird indessen gemäß der in der allgemeinen Einleitung des Werks gegebenen Ideal-Definition der Philosophie so weit gespannt, daß Universalität des Gegenstandes (Welt), Erkenntnis der Problematik dieses Gegenstandes als Ganzen und Suchen nach einem Prinzip der Welterklärung hinreichen, um ein Vorstellungssystem zur „Philosophie“ (Metaphysik) zu machen und damit in das Gesichtsfeld des Werkes zu rücken. Nach einem Überblick über die Völker und Völkerfamilien, welche die Träger der fünf zu behandelnden Kultur- und Gedankenkreise sind, aus denen die Philosophie erwuchs, folgt eine Erörterung der Quellen, denen wir „Kunde“, und der Methode, der wir „Einsicht“ verdanken. Die „Einsicht“ in die Gedanken der Philosophen wird gewonnen durch die Trennung des individuellen und traditionellen von dem originellen Element ihres Denkens, und diese Einsicht ist um so wertvoller, als gemäß dem oben dargelegten philosophiegeschichtsphilosophischen Grundgedanken die alten Philosophen von den neueren nicht antiquiert werden. — Von den fünf Abschnitten entfällt der erste auf den ersten, die vier weiteren auf den zweiten der dreiteiligen beiden Bände; von den drei Perioden des ersten Abschnitts zwei auf den ersten, der dazu gehörige wichtigste Anhang auf den zweiten, die dritte auf den dritten Teil des ersten Bandes, nach folgendem Schema:

1. *Philosophie der Inder.*
   a) Hymnenzeit I, 1,
   b) Brâhmaṇazeit (mit Upanishad's) I, 1/2,
   c) Nachvedische Philosophie (Chinesen; Japaner) I, 3.

Die Einleitung dieses 1. Abschnitts klärt über Geschichte, Kultur, Sprache und Literatur des alten Indien auf und geht über in eine Darstellung der Naturreligion, wie sie uns aus den Texten der Hymnenzeit (ca. 1500—1000 vor Chr.) entgegentritt. Jede Religion entspringt nach Deussen aus Deutungsversuchen der Naturerscheinungen und des Sittengesetzes und aus der Verschmelzung der Personifikationen der Naturmächte mit dem Prinzip des sittlich Guten, d. h. des mythologischen mit dem moralischen Element. Freilich trat dieses letztere in der altindischen Naturreligion außerordentlich zurück. Daher regten sich neben Zweifel und Spott die ersten Anfänge einer philosophischen Betrachtung durch die Erkenntnis einer ewigen Einheit aller Dinge. Die weitere Entwicklung führte dazu, den Versuch zu näherer Bestimmung dieses „Einen“ zu machen, und es werden eine Anzahl von

Rigveda-Hymnen von Deussen übersetzt, analysiert und gedeutet, um diese geschichtliche Theorie zu erhärten. Die Eigenart der Texte der Brâhmanazeit (ca. 1000—500 vor Chr.) wird abgeleitet aus den geschichtlichen Ereignissen und kulturellen Änderungen im Leben des indischen Volkes; auf die Bildung fester Texttraditionen wird hingewiesen. Wegen des oft nur scheinbaren Tiefsinns des Formel- und Gleichungswesens in den Brâhmanas ist Vorsicht geboten; also beschränkt sich Deussen darauf, die Entstehungsgeschichte der Zentralbegriffe der Upanishad's „Brahman" und „Âtman" aus den Brâhmanas der drei älteren Veden und dem Atharvaveda herauszuschälen. Dabei „durchläuft die Entwicklung der Brâhmanazeit drei ineinander übergreifende Perioden, in deren erster Prajâpati als Prinzip aller Dinge an der Spitze steht, während er in der zweiten in den Hintergrund tritt vor dem aus Brahmanaspati hervorgegangenen Begriff des Brahman, bis in der dritten der aus dem Purusha abzuleitende Begriff des Âtman die Hegemonie übernimmt", so daß ein Fortschritt vom Mythologischen über das Rituelle zum Philosophischen stattfindet. Besonders wichtig sind dabei Untersuchungen über die Ableitung der sieben Bedeutungsarten des Wortes brahman aus der einen „Gebet". Was die Geschichte des Âtman-Begriffes anlangt, so meint Deussen im Gegensatz zu Oldenberg nicht, daß dieser Begriff sich gesondert und parallel zum Brahman-Begriff entwickelt habe, sondern, daß er aus diesem durch eine bloße Verschärfung des subjektiven Momentes bei zunehmender philosophischer Abstraktion hervorgegangen sei, allerdings ebenso aus dem Purusha- und Prâna-Begriff. Das Verhältnis von Brâhmanam, Âranyakam und Upanishad wird von Deussen dahin erklärt, daß entsprechend den Âçrama's (Lebensordnungen der Brahmanen) die rituellen Vorschriften der Brâhmana's (für den Hausvater) über die allegorischen (das einzuschränkende Ritual umdeutenden, für den Waldeinsiedler) übergehen in die philosophischen für den Sannyâsin (religiöser Wanderbettler und Asket), die somit das „Ende" der Veda-Unterweisung bilden, auf das Lebens-„Ende" des Brahmanenschülers hindeuten und das „End"-Ziel alles Erkennens enthalten (Vedânta). Die Brâhmanas sind die rituellen, die Upanishad's der drei älteren Veden die dogmatischen Textbücher der verschiedenen Vedaschulen, so daß sich in ihnen derselbe Inhalt in mannigfachen Variationen und Redaktionen findet. Den Ursprung der zahlreichen Atharva-Upanishad's dagegen sucht Deussen in den Kreisen der Kshatriya's (Krieger- und Herrscher-Kaste). Von den indischen Erklärungen des Namens „Upanishad" nimmt er die als „Geheimnis" an und leitet sie sprachlich ab aus dem Ausdruck „Geheimsitzung" [upa + ni + sad], entgegen der Er-

klärung Oldenbergs aus upâsanâ, „Verehrung", die mit drei gewichtigen Gründen widerlegt wird. Die Upanishad-Literatur läßt Deussen als Ausdruck der neuen Âtman-Lehre in Opposition zur bisherigen Brahmanendoktrin, angeregt von Brahmanen wie (dem im übrigen mythischen) Yâjñavalkya, in geheimen Konventikeln der Kshatriya's entstehen; zunächst in Geheimformeln zusammengefaßt, wurde der neue Gedanke später mit traditionellen Erläuterungstexten versehen, fand in die Vedaschulen Eingang, wurde von hervorragenden brahmanischen Lehrern vertreten, ja zum Privileg der Brahmanen erhoben, verwandelte sich aus den „Upanishad's" in den „Vedânta" und akkomodierte sich den Eigenarten der einzelnen Schulen. Die Geschichte der Upanishad-Literatur wird dann weiter in vier zeitlich aufeinander folgende Perioden zerlegt, denen sich sämtliche Texte einordnen lassen. Die Auffassung der Upanishad's als einer kanonischen Einheit vollzieht sich nach Vorarbeiten früherer endgültig erst in Bâdarâyaṇa's Brahmasûtra's und den Kommentaren Çañkara's (um 800 nach Chr.). Geschlossene Sammlungen oder Listen der Upanishad's sind erst später entstanden. Als Grundgedanken der Upanishadlehre stellt Deussen denselben wie für das Vedânta-System auf: Brahman = Âtman, und lehrt, daß beide Begriffe teils völlig synonym gebraucht werden, „teils Brahman als der ältere und anerkanntere, Âtman als der jüngere und bezeichnendere Ausdruck, Brahman als das Unbekannte und zu Erklärende, Âtman als dasjenige Bekannte, woraus jenes Unbekannte erklärt werden soll, Brahman als Prinzip, sofern es im Weltganzen, Âtman, sofern es im Innern des Menschen erfaßt wird", erscheint. Von diesem Gedanken der „Identität Gottes und der Seele" erklärt Deussen, daß er „von unverlierbarem Wert für die ganze Menschheit ist", daß er erst durch den Kantischen Idealismus zu voller Klarheit erhoben worden und dreimal in der Geschichte der Philosophie auf ihren Höhepunkten auftritt: bei den Indern in den Upanishad's, bei den Griechen in der Metaphysik des Parmenides und Platon, bei den neueren Denkern „deutlicher als je zuvor" in den Lehren Kants und Schopenhauers. Außerdem erkennt Deussen dem Upanishadgedanken als Vorstufe des Kantianismus, welcher, durch seine theoretische Aufhebung der empirischen Realität, der Religion entgegenkommt, nicht nur seine Bedeutung für die Religion im allgemeinen, sondern auch für die christliche im besonderen zu, durch die beiden gemeinsame Überwindung der Werkgerechtigkeit und durch die Ergänzung der voluntaristischen Erlösungslehre des Christentums auf dem Gebiete der Erkenntnis, wodurch auch Schwierigkeiten in der christlichen Dogmatik selbst überwunden werden können. Die eigentliche Darstellung des „Systems der Upanishad's" und die spezielle Analyse der Texte geschieht wesent

lich vom Standpunkt der Vedânta-Schule aus, wonach alle vom reinen monistischen Idealismus sich entfernenden Stellen spätere Anpassungen an empirische und traditionelle Vorstellungen sind; hierdurch gerade will Deussen „einen sicheren Anhalt" gewinnen, „um die chronologische Stellung eines Textes gegenüber älteren und jüngeren Behandlungen desselben Gedankens zu bestimmen". Gestützt wird diese Theorie durch die Begründung, daß gerade der nachweislich älteste Text der Upanishad's, nämlich die ersten Teile der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, in seinen Yâjñavalkya-Reden den rein idealistischen Advaitastandpunkt der Âtmanlehre vertrete: der Âtman ist das Subjekt des Erkennens in mir, als solches unerkennbar und die alleinige Realität. Im übrigen weiß Deussen sehr wohl, und es mußte ihm bei der Durcharbeitung des dichterisch-mystisch, aber nicht wissenschaftlich (wie bei Çañkara) gestalteten Materials als recht erschwerendes Moment fühlbar werden, daß die Upanishad's nicht eigentlich ein System darbieten, sondern nur die Grundlage für ein späteres, nach Deussen eben das Vedânta-System, welches den reinen wie den realistisch modifizierten Idealismus als höhere und niedere Wissenschaft in sich aufnimmt. Im übrigen behandelt Deussen die Mannigfaltigkeit der Upanishad-Gedanken unter den vier (früher fünf) Gesichtspunkten, denen er bereits 1883 das Vedânta-System unterworfen hatte: I. Theologie, II. Kosmologie, III. Psychologie, IV. Eschatologie und Ethik. Unter den Gedanken, denen Deussen in den Upanishad's getreulich nachfolgt, erreichen den Gipfel der Metaphysik und scheinen mir am interessantesten zu sein diejenigen, welche sich auf das Sein (Realität) oder Nichtsein des Brahman und der Erscheinungswelt vom rein idealistischen Standpunkt aus beziehen: dem Brahman wird das Sein (im metaphysischen Sinne) zugesprochen im Gegensatz zur Scheinhaftigkeit der empirisch gegebenen Welt, es wird ihm wieder abgesprochen als ein Attribut, das ihm, dem Namen- und Gestaltlosen, dem Unerfaßbaren nicht beigelegt werden darf. Durch Vereinigung der Lehre von der Realität des Âtman (Idealismus) mit dem Gedanken der (transscendentalen) Realität der Welt (Realismus) entstand der Pantheismus in den Upanishad's, mit dem Gedanken der Weltschöpfung der Kosmogonismus, mit der Trennung zwischen dem höchsten Âtman als Weltschöpfer und dem in der Schöpfung auftretenden individuellen Âtman der Theismus, mit der Leugnung des höchsten Âtman der Atheismus (Sâñkhya-Lehre), mit dem aus Opportunitätsrücksichten dem Sâñkhyam wieder angefügten Gottesbegriff der Deismus (Yoga). Die Seelenwanderungslehre erwuchs nach Deussen aus dem Gedanken der sittlichen Verantwortung und Vergeltung verbunden mit dem der angeborenen Verschiedenheit der Charaktere, die Erlösungslehre

nicht aus pessimistischen Motiven, sondern aus einer Entwicklung der mythologischen Eschatologie zur Âtmanlehre. Sannyâsa und Yoga leitet Deussen ab aus einem empirischen Mißverstehen der reinen Erlösungslehre als Methoden, durch die man die Erlösung erlangen zu können glaubte mittelst Herbeiführung ihrer bloßen Symptome, Aufhebung des Begehrens und Aufhebung des Bewußtseins der Vielheit. Die nachvedische Philosophie (ca. 500 vor Chr. — 1600 nach Chr.) umfaßt die philosophischen Teile der epischen Literatur (Mahâbhâratam und Gesetzbuch des Manu) nebst Buddhismus, danach die späteren philosophischen Systeme. Die epische Philosophie ist nach Deussen keine Mischphilosophie aus verschiedenen Systemen, sondern eine Übergangsphilosophie vom Standpunkt der Âtmanlehre, an die sie sich zunächst anschließt, zu anderen Standpunkten, denen sie sich allmählich nähert. Wieder wird die Gedankenmasse nach der von Deussen stets geübten Methode analysiert unter den Gesichtspunkten: I. Ontologie und Theologie; II. Kosmologie und Psychologie; III. Ethik und Eschatologie. In den Vordergrund der Betrachtung schiebt sich hier schon die allmähliche Ablösung der Prakṛiti-Purusha-Lehre des Sâṅkhya-Systems. Auch tritt nun zum ersten Mal der Begriff Nirvâṇam (Erlöschen) auf, den Deussen herleitet von dem „Aufgehen in Brahman" in den Upanishad's, das hier als „Erlöschen in Brahman" ausgedrückt wird. Als Anhang schließt sich an diese Darstellung der epischen Philosophie eine solche des Buddhismus, die mit wenigen äußeren Daten über seine Verbreitung und über den Jainismus eingeleitet wird. Nach einer kurzen Übersicht über die Geschichte der buddhistischen Kirche und die Quellen-Literatur wird Buddha's Leben samt seiner legendären Ausschmückung erzählt. Die Darstellung der Lehre leitet Deussen mit der Bemerkung ein: „So wenig wir . . . in erster Linie den sozialen Reformator in Buddha sehen möchten, so liegt doch in dieser Eröffnung des Zugangs zum Heile für alle das eigentlich Neue der von ihm ausgehenden Bewegung; viel weniger liegt es in dem Inhalte seiner Lehren, welche sich nach wie vor um die beiden Angelpunkte alles indischen Denkens, um die Seelenwanderung und die Erlösung drehen, und auch diese Gedanken zieht er nur in den Kreis seiner Betrachtung, sofern sie von unmittelbarer praktischer Bedeutung sind". Die Grundbegriffe der buddhistischen Lehre werden in allen Einzelheiten erörtert, die Predigt von Benares zur Bergpredigt äußerlich und inhaltlich in eine interessante Parallele gesetzt. Daß die an die Lehre von den fünf Skandha's anknüpfende Leugnung der individuellen Seele schon von Buddha selbst ausgesprochen sei, glaubt Deussen allerdings nicht und weist den Widerspruch zwischen der Karma-

Lehre auf der einen und der späteren Leugnung der individuellen Seele auf der anderen Seite nach. Die buddhistische Kausalitätsreihe (zwölf Nidâna's) ergibt sich nach Deussens Untersuchung „als ein die vier heiligen Wahrheiten nebst den fünf Skandha's bereits voraussetzender und, wie die Zwölfzahl zeigt, gekünstelter Versuch, das buddhistische Dogma zu vereinigen mit der Vedântalehre". Die Ähnlichkeiten des Buddhismus mit dem Sâñkhyam der epischen Zeit erklärt Deussen nicht als Abhängigkeit von dieser Lehre, sondern als eine in den Anschauungen und Bestrebungen des gemeinsamen Zeitalters wurzelnde Verwandtschaft im Pessimismus, in der Zurückführung des Leidens auf den „Durst", in der Sehnsucht nach dem Brahmanirvâṇam u. a. Den Schluß des dem Buddhismus gewidmeten Abschnitts bildet eine Darstellung der äußeren Geschichte und inneren Entartung dieser Religion bis zu ihrer Vertreibung aus Indien und die Übersetzung einer Partie des Çañkaradigvijaya des Mâdhava, die jene Vertreibung mythisch besingt. Die sechzehn philosophischen Systeme, die sich seit 200 vor Chr. schließlich in Indien nebeneinander herausgebildet haben, behandelt Deussen in der Weise, daß er zunächst den ersten Teil des Sarva-darçana-saṃgraha des Mâdhava übersetzt, in welchem die neun heterodoxen Systeme dargestellt und kritisiert werden. Die sechs orthodoxen Systeme samt dem grammatischen des Pâṇini behandelt Deussen selbst, aber in der Reihenfolge des Werkes des die Naturphilosophie, auf Grund der Sûtra's und ihrer Über-Mâdhava, zuerst kurz das Vaiçeshikam des Kaṇâda, d. i. setzungen, sowie der schon von Colebrooke und M. Müller gegebenen Darstellungen; dann ebenso kurz den Nyâya des Gotama, d. i. die Logik, nach den in wörtlicher eigner Übersetzung aufgeführten ersten Sûtra's sowie früheren indischen und europäischen Arbeiten. Über die Mîmâṅsâ des Jaimini, ein System zur Erläuterung des vedischen Rituals, gibt Deussen einen Überblick durch Übersetzung der Angaben des Sarva-darçana-saṃgraha und einen Einblick in die Methode, nach der dieses System zweifelhafte Fragen entscheidet. Das philosophisch Bedeutsame des grammatischen Systems des Pâṇini liegt für Deussen in der Lehre vom Sphoṭa, dem Wortsinn, der in den Buchstaben enthalten und doch von ihnen zu unterscheiden ist, dem Begriff. Das Sâñkhya-System, das durch Colebrooke und namentlich Garbe bereits eingehend behandelt worden war, stellt Deussen um der Einheitlichkeit willen nur vom Standpunkt der Sâñkhya-Kârikâ des Îçvarakṛishṇa dar, die er vollständig übersetzt und erläutert. Er erblickt in diesem System lediglich eine realistische Entartung der Vedântalehre, indem sich die Avidyâ zur Prakṛiti (Urnatur) verdichtete, dem Âtman oder

Purusha realiter gegenübertrat, der Âtman in eine Vielheit von individuellen Purusha's sich verwandelte und der mehr und mehr als persönlicher Gott gedachte höchste Âtman beseitigt wurde. Die Widersprüche und Inkonsequenzen dieses Ideal-Realismus werden von Deussen schonungslos aufgedeckt und das Sâñkhyam als „degenerierter Vedânta" behandelt, „dessen ursprünglicher Idealismus noch überall durchblickt, aber durch das Hineinspielen realistischer Vorstellungen zu einem inkonsequenten, philosophisch nicht mehr vollständig verständlichen Gebilde geworden ist". Auch das Yoga-System stellt Deussen im engsten Anschluß an eine einzige, und zwar die maßgebendste Quelle, die Yoga-Sûtra's des Patañjali dar; diese hält er für eine Zusammenfassung älterer Texte, „welche alle mit Variationen . . . denselben Gegenstand behandeln", und erklärt die Existenz solcher Parallelredaktionen daraus, daß mehrere Yoga-Schulen bestanden haben mögen, in denen die Yoga-Praxis gelehrt und geübt wurde.. Die Sûtra's werden vollständig übersetzt und erläutert. Hiernach ergibt sich das System seinem theoretischen Teil nach im wesentlichen als Sâñkhya-Dualismus mit deistischem Einschlag (durch Anerkennung des Içvara als Trägers der Allwissenheit, der im übrigen bedeutungslos bleibt) und geänderter Terminologie, seinem praktischen Teil nach als eine Anleitung zu gewissen Methoden, um nach Überwindung aller entgegenstehenden Bewußtseinszustände und sonstigen Hindernisse „den Purusha in seiner Isoliertheit (kaivalyam), seiner Verschiedenheit (viveka) von allem Objektiven, von der Prakṛiti und ihren Evolutionen zu erfassen" mittelst der Versenkung (samâdhi). Das Vedânta-System behandelt Deussen, wie gewohnt, im Anschluß an den großen Wiederhersteller des Brahmanismus, den Reformator **Çañkara** (den er mit Luther vergleicht). Dieser war ebenso bemüht, die reine Advaita-Lehre zur Geltung zu bringen, wie dem Veda als göttlicher Offenbarung die höchste Autorität zu sichern, eine Aufgabe, die bei der Untermischung der (nach Deussen rein idealistischen) Yâjñavalkya-Gedanken mit realistischen Theoremen und mythologischen Phantastereien schwer genug war, aber durch die Teilung des theologisch-philosophischen Vedânta-System in eine exoterisch-theologische „niedere Wissenschaft" und eine esoterisch-philosophische „höhere Wissenschaft" gelöst wurde. Deussen wiederholt hier den kurzen Überblick über das System, den er seinem ersten großen Werke „Das System der Vedânta" als Anhang angegliedert hatte und schließt mit der Erläuterung und vollständigen Übersetzung des Vedântasâra des Sadânanda, der durch Aufnahme von Theorien aus Sâñkhyam und Yoga, sowie durch Trennung der universellen Weltausbreitung von der individuellen auf allen drei Stufen des

Tiefschlafs, Traumschlafs und Wachens die Vedântalehre nicht unerheblich modifiziert, aber der Grundlage des reinen monistischen Idealismus treu bleibt. In dem Anhange über die chinesische und japanische Philosophie gibt Deussen einen kurzen Überblick über die Geschichte, Kultur, Sprache und Schrift Chinas, einen Bericht des Lebens, der politisch-literarischen Wirksamkeit und des Grundgedankens des Kong-fu-tse, eine Darstellung des Tao-te-king des Lao-tse, ferner eine geschichtliche Skizze der nationalen japanischen Schinto-Religion, sowie des Buddhismus und des Neuconfucianismus in China und Japan.

2. *Philosophie der Griechen* II, 1.

Deussen teilt die Geschichte der griechischen Philosophie in drei Perioden: I. die vorsokratische Philosophie, zu welcher er auch die Sophisten und Demokrit hinzurechnet; II. die attische Philosophie, die nur Sokrates, die Sokratiker, Platon und Aristoteles umfaßt und den Höhepunkt der Entwicklung darstellt; und III. die nacharistotelische Philosophie. Das Werk, das als Lehrbuch gedacht ist, zeichnet sich aus durch ungemein übersichtliche Anordnung des Stoffes, Klarheit der Darstellung und engsten Anschluß an die Quellen, ferner dadurch, daß Deussen nicht als Rationalist nur die Entwicklung der Begriffsbildung als solcher bis zur Ontologie und Logik und nicht als Nur-Historiker allein die Abhängigkeit der Philosophien voneinander verfolgt, sondern als Intuitivist den griechischen Rationalismus als solchen bloß historisch beschreibt, seinen wertvollen metaphysischen Inhalt aber losgelöst davon herausarbeitet und jeden Denker von seinem individuellen Standpunkt und von seinem originellen Gesichtspunkt her aus sich selbst und unmittelbar den sachlichen Fragen zu begreifen sucht. Außerordentlich anschaulich tritt übrigens bei allen dargestellten Philosophen ihr naturphilosophisches Weltbild hervor. Originell und beachtenswert ist Deussens Darstellung des Pythagoreismus, in dem er eine monistische und eine dualistische Richtung unterscheidet, der Philosophie des Parmenides, die durchaus metaphysisch verstanden und hoch bewertet wird, der Philosophen des 5. Jahrhunderts, deren Dualismus er als vergeblichen Versuch der Vereinigung der Gedanken des Heraklit mit denen des Parmenides auffaßt und metaphysisch deutet. Am eingehendsten und unter neuen Gesichtspunkten behandelt wird Platon, dessen Philosophie Deussen ableitet aus seiner Künstlernatur (nebst ihren ästhetisch-mystischen Erlebnisinhalten), die unter die Herrschaft der Denkernatur des rein begrifflich vorgehenden Sokrates geriet. Die Dialoge „Protagoras" und „Phädrus" sind nach Deussen die frühesten, noch vor dem Tod des Sokrates abgefaßten philosophischen Jugendwerke Platons. Nach dem Tode des Sokrates

ist die Reihenfolge: „Gorgias“, „Theätet“, „Sophistes“, „Politikos“, „Symposion“, „Phaedon“, „Republik“, „Timaeus“, „Gesetze“. „Parmenides“ und „Philebus“ hält Deussen für echt, aber für vorläufige Skizzen, die erst unter Platons Nachlaß gefunden sein mögen. Das platonische System stellt Deussen dar unter folgenden Rubriken: 1. Wesen und Motive der Ideenlehre (Metaphysik), 2. Verwirklichung der Ideen in der Natur (Physik), 3. Verwirklichung der Ideen im menschlichen Handeln (Ethik). Den dunklen Begriff der platonischen „Ideen“ deutet Deussen nicht dahin, daß es die „objektivierten Begriffe“ seien, sondern es sind, als ἓν ἐπὶ πολλῶν, zugleich die „Objekte der Begriffe“ und die „gestaltenden Naturkräfte“; dem „Phädon“ cap. 48, neben andern Gründen, entnimmt Deussen den Aufschluß, daß Platon eigentlich die Naturpotenzen selbst suchte und sich zu den Begriffen nur als zu Spiegelbildern jener wandte. In sehr bedeutsamer Weise unterscheidet Deussen eine überweltliche und eine innerweltliche Richtung der platonischen Ethik. A r i s t o t e l e s wird überaus klar dargestellt und eingehend gewürdigt; aber Platons Trennung zwischen dem Reich der Dinge an sich und der Erscheinungswelt erscheint Deussen ungleich wertvoller als die bloß inhärente Existenz der Ideen und die metaphysische Anerkennung der Materie bei Aristoteles, die Betonung des unwandelbaren Seins bei Platon wichtiger als bei Aristoteles die Untersuchung des Wesens der Entwicklung. Um so höher wird der N e u p l a t o n i s m u s des P l o t i n geschätzt, welcher die überweltliche Richtung der platonischen Lehre, die durch Aristoteles „verschüttet“ war, erneut zur Geltung bringt. Den Schulen zwischen Aristoteles und dem Neuplatonismus, die der Philosophie vor allem praktische und lebenerleichternde Ziele setzen und wesentlich „Gemütsbedürfnisse“ befriedigen wollen, erkennt Deussen eine entsprechend geringere Bedeutung zu.

3. *Philosophie der Bibel* II, 2, 1.

Die Weltanschauung des Alten und Neuen Testaments verfolgt Deussen bis auf ihre historischen Wurzeln zurück und läßt sie vor uns entstehen durch Vereinigung der religiösen Vorstellungen mehrerer vorderasiatischer Völker, die er nacheinander behandelt: der Ägypter, der Ursemiten, der Babylonier und Assyrer, der Hebräer (bis zum babylonischen Exil), der Iranier, der alten Juden (vom babylonischen Exil bis auf Jesus), mit der Lehre Jesu und des Paulus und Einflüssen der griechisch-alexandrinischen Philosophie. Der Mannigfaltigkeit und Fremdheit des Stoffes wegen muß Deussen breite geschichtliche Übersichten einflechten. Besonderes Gewicht wird auf die Abhängigkeit des A l t e n T e s t a m e n t s von den B a b y l o n i e r n in den Mythen von der Schöpfung, vom Paradies, von den Urvätern und von der Sintflut,

auf die Abhängigkeit von den Iraniern in der Einführung des bösen Prinzips (Satan) neben dem guten (Gott) und der Dämonologie (Engel, böse Geister) gelegt. Eingehend wird nicht nur die „Genesis des althebräischen Monotheismus" aus dem Polytheismus erörtert, wobei Deussen in den Propheten die Träger des monotheistischen Gedankens vermutet, sondern auch die Konsequenzen des Optimismus, des Nihilismus, des Eudämonismus daraus gezogen und durch die Bibel selbst belegt und gezeigt, wie die Tieferdenkenden mit dem Problem des Ursprungs des Bösen und dem der Gerechtigkeit Gottes auf dem Boden des Theismus vergeblich rangen; freilich liegt in dieser Darstellung dessen, was aus dem Gottesbegriff folgte und folgen mußte, eine offen betonte Kritik desselben. An der Geschichtlichkeit eines Jesus, welcher Art er auch immer gewesen sein mag, besteht für Deussen angesichts des Tatbestandes des neutestamentlichen Schrifttums, der Genesis des Christentums und der Zeugnisse des Sueton und Tacitus gar kein Zweifel. Sein Leben und Charakter wird unter kritischer Benutzung der Evangelien eindrucksvoll und unter manchen neuen Gesichtspunkten dargestellt; in seiner Lehre findet Deussen als philosophische Bestandteile 1. einen Determinismus, 2. einen kategorischen Imperativ, sofern er von der Notwendigkeit, mit der die Taten aus dem angeborenen Charakter hervorgehen, fest überzeugt ist und gleichwohl sein unbedingtes Gebot der Selbstverleugnung ausspricht. Grundlegend für die Entwicklung des Christentums ist es nach Deussen geworden, daß der Christus des Paulus von vornherein ein idealer Christus war, wie namentlich aus Gal. 1, 11—12 gefolgert wird. In den Gedanken des Paulus unterscheidet Deussen die Lehre vom „Christus für uns" (Lehre, daß Gottes Sohn durch seinen Opfertod die Menschheit von ihrer Schuld gegenüber Gott befreit und erlöst hat) und die Lehre vom „Christus in uns" (Lehre von Christus als Kraft des Guten in mir, Monergismus, Anbahnung der Wiedergeburt-Lehre). Das vierte Evangelium behandelt Deussen gesondert, da in ihm alle fünf Elemente, das althebräische, das iranisch-jüdische, das stoisch-alexandrinische, das paulinische und das historische zusammengeflossen sind. Den Schluß bildet die Zusammenstellung der vier Wahrheiten des Determinismus, des kategorischen Imperativs, der Wiedergeburt und des Monergismus, die Deussen als den eigentlichen Kern des Christentums betrachtet, alles andre, insonderheit der Theismus und die paulinische Lehre von Christi Opfertod, ist für ihn aufzugebende Schale. Allerdings legt er den größten Wert darauf, die genannten Wahrheiten als spezifisch christlich, allerdings auch als indisch-platonisch-christlich-kantschopenhauerisch, festzuhalten und sich insofern als

(esoterischen) Christen zu bekennen; dies um des Volkes willen, das er nur der Erfassung der exoterischen Theologie für fähig hält. So radikal er gegen den Theismus und was davon abhängt zu Felde zieht, ebenso entschieden will er die herausgeholten philosophischen Werte als religiöse retten, ein Verfahren, das zwei Vorwürfen ausgesetzt ist: 1. dem der Verwischung der spezifischen Differenzen zwischen Christentum und den anderen Weltanschauungen (ein platonisch-kantisches Christentum ist kein „Christentum" mehr), 2. die Religion enthält zweifellos philosophische Elemente, ist aber nicht Philosophie, darum mit Philosophie nicht verschmelzbar, sondern kann von dieser nur geduldet oder verdrängt werden. Die kritisierte reformatorische Absicht des Buches beeinflußt aber nirgends die Sachlichkeit und ungemeine Gründlichkeit seiner Darlegungen, sondern gibt ihm nur einen besonders lebhaften Schwung der Darstellung. Sie beeinflußt auch Auslese, Modellierung und Kritik der Gegenstände nicht in höherem Maße als in den früheren Bänden des Werkes, sondern das, was bleibend und wertvoll ist, nicht das, was der individuellen Eigenart der jeweiligen Weltanschauung als solcher entspricht, hebt Deussen überall hervor; das andre tritt an zweite Stelle. Und so ist er auch gegenüber Judentum und Christentum verfahren.

4. *Philosophie des Mittelalters* II, 2, 2.

Es folgt aus Deussens Standpunkt, daß er die Philosophie mit dem Erstarken des Christentums nicht etwa auf mehrere Jahrhunderte unterbrochen sein und erst in der Scholastik wieder schüchtern aufleben läßt, sondern in der Entwicklung der Dogmatik des Christentums selbst eine Entwicklung philosophischer Gedanken erblickt. Daher widmet er von vornherein der Patristik, den apostolischen Vätern, den Apologeten, den Gnostikern, den Häresien, den Dogmenstreitigkeiten nach dem Konzil zu Nicäa, kurz der Dogmen- und zu ihrer Erläuterung der Kirchengeschichte die Hälfte des Abschnitts, die andre sodann der Scholastik. Er bemüht sich dabei, die Motive der Entwicklung der Dogmen eben gerade in den schon vorher dargelegten inneren Widersprüchen des theistisch-christologischen Christentums und in dem Eindringen griechisch-alexandrinischer, platonisch-stoischer, endlich entschieden neuplatonischer Elemente nachzuweisen. Die Gnostiker und Manichäer leitete nach ihm das berechtigte Streben, den (am Bösen mitschuldigen) Weltschöpfer vom Welterlöser, das Prinzip der Sünde von dem der Güte zu trennen. Synesios interessiert ihn als Vereiniger der Philosophie (als esoterischer Lehre) mit der christlichen Dogmatik (als exoterischer Lehre), und zwar als ein solcher, der sich dieses Çañkara und Deussen verwandten Stand-

punkts voll bewußt ist. An Dionysius Areopagita fesselt ihn die mystische („negative") Theologie. In der Scholastik stellt er Scotus Eriugena als Schüler des Neuplatonismus sehr hoch und tritt als Intuitivist auf die Seite des Nominalismus, ohne als Platoniker die relative Berechtigung des (scholastischen) Realismus zu verkennen. In der Philosophie der Araber und Juden wird dem Islam, dem Sufismus, der Kabbâla und dem Einfluß des Neuplatonismus besondere Aufmerksamkeit geschenkt, in der nachthomistischen Scholastik dem Voluntarismus des Duns Scotus. Als „Oase in der Wüste" der dürren Scholastik wird die trotz ihrer Beziehungen zum Neuplatonismus, zu Dionysius Areopagita und zu Scotus Eriugena „auf echter, ursprünglicher, intuitiver" Erkenntnis beruhende Mystik des Meister Eckhart dargestellt. Mit besonderer Liebe behandelt Deussen, wie begreiflich, auch Jakob Böhme, dem er eine spezielle kleine Monographie gewidmet hatte; hier scheidet er sorgfältig den Kern „intuitiv erfaßter ewiger Wahrheiten" von der besonders dicken Schale. Aber gewissenhaft berichtet Deussen auch über alle andern Denker und Richtungen des Mittelalters, wenn auch seinem Auswahlprinzip zufolge bei ihm manches in zusammengefaßter Darstellung in den Hintergrund tritt, was in andern Geschichten breit behandelt zu werden pflegt, wie z. B. die Einzelheiten der Scholastik in ihrem Verhältnis zur Theologie von den katholischen Historikern, die Antizipation naturwissenschaftlich-mathematischer späterer Philosopheme und die Methodologie der Naturwissenschaften in der Übergangszeit von den übrigen Geistesgeschichtsforschern.

5. *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer* II, 3.

Je mannigfacher und umfangreicher der Stoff wird durch die Annäherung an unsre eigne Zeit, indem vom Näherliegenden mehr Kunde zu erlangen ist als vom Entfernten, um so entschiedener beschränkt sich Deussen auf die Auslese des Bedeutenden und umfaßt damit jene philosophischen Gedankenkomplexe und ihre Urheber, von denen allein wohl als eigentlichen Philosophen aus jenen Zeiten in etwa 100—200 Jahren noch die Rede sein wird. Als Philosophen ersten Ranges, denen Hauptabschnitte gewidmet werden, erscheinen Descartes, Spinoza, Leibniz, in erhöhtem Maße der sehr eingehend behandelte Kant, im höchsten Sinne alle überragend Schopenhauer, dem ein Drittel des Bandes gehört und der den Abschluß und die Krönung des gesamten Werkes bildet. Der Gliederung nach schiebt Deussen auf die zweite Rangstufe: Geulincx und Malebranche als Nachfolger des Cartesianismus, Locke als Begründer und Berkeley und Hume als Nachfolger des englischen Empirismus, Wolff als Nachfolger Leibnizens, Fichte,

Schelling, Hegel und Herbart als Nachfolger Kants: auf die dritte Rangstufe: als Vorläufer und Glieder des französischen Materialismus Voltaire, Rousseau, Condillac (den Enzyklopädisten und La Mettrie, Holbach, Helvétius wird die vierte Rangstufe zugewiesen), als Glieder der deutschen Philosophie nach Wolff Reimarus, Mendelssohn, Nicolai, Lessing, Friedrich den Großen. Eröffnet wird der Band mit der bezeichnenden Bemerkung: „Es bedarf einer Erklärung, warum die Menschheit auch nach allen Aufschlüssen, welche sie der indischen, griechischen und biblischen Weisheit verdankte, und nach den mancherlei Versuchen des Mittelalters, den biblischen Lehrinhalt mit dem Besten, was die Philosophie der Griechen darbot, zu verknüpfen, noch einer weiteren philosophischen Entwicklung bedurfte, ja wie eine solche Entwicklung nach allem, was man schon besaß, überhaupt noch möglich war". Deussen antwortet: 1. daß bei den Indern die tiefsten Erkenntnisse „nur intuitiv und gleichsam im Fluge ergriffen worden waren" und „ihnen die wissenschaftliche Begründung" fehlte; 2. daß bei den Griechen Aristoteles die besten gefundenen Gedanken „verschüttete und für die Folgezeit verdunkelte" und „gewisse für die Philosophie dringlichste Fragen, wie die nach der Realität der Außenwelt, nach dem Zusammenbestehen der metaphysischen Freiheit mit der empirischen Notwendigkeit und nach der Bedeutung des ethischen Handelns für die Erlösung aus den Fesseln der empirischen Realität, von Platon kaum gestreift, von Aristoteles ganz beiseite gelassen worden waren"; 3. daß sich beim Christentum die vier erarbeiteten Wahrheiten „in eine harte, aus dem altsemitischen Realismus und aus historischen und pseudohistorischen Begebenheiten zusammengewachsenen Schale" eingeschlossen finden, „welche die volle Wirkung jener vier Grundwahrheiten auf Jahrtausende hin gehemmt und verkümmert hat"; 4. daß das Mittelalter durch unterschiedslose Übernahme von Kern und Schale des Christentums und Verknüpfung desselben mit Elementen der griechischen Philosophie die gestellte Aufgabe auch nicht erfüllte, sondern sogar dogmatisch den Geist in Fesseln schlug. Die neuere Philosophie begibt sich an das Realitätsproblem auf den Wegen des Realismus, Idealismus und Idealrealismus, um in Kants transscendentalem Idealismus die Lösung zu finden, ebenso in Kants System die Lösung für das Freiheitsproblem, bis Schopenhauer die wertvollsten erkenntnistheoretischen, naturphilosophischen, ästhetischen und ethischen Gedanken der Vergangenheit auf Kantischer Grundlage in seinem Voluntarismus geläutert vereinte und „einen Bau ohnegleichen" errichtete, „welcher im einzelnen durch den nie beendeten Fortschritt der empirischen Wissenschaften noch

modifiziert werden mag, im ganzen aber nicht veralten kann und berufen sein dürfte, im geistigen wie im religiösen Leben der Menschheit ein neues Weltalter heraufzuführen". Im einzelnen ist von Interesse, daß Deussen Spinoza und Leibniz (wider dessen Willen) in engste Beziehung zueinander setzt durch den beiden gemeinsamen Idealrealismus; beider innere Widersprüche werden bei aller eingehenden Würdigung rücksichtslos kritisiert. Kants Kritik der Vernunft entsprang nach Deussen der Absicht, zu untersuchen, ob wir Mittel zu metaphysischer Erkenntnis besitzen, und hatte das negative Ergebnis, daß unsre Erkenntnismittel uns auf die Bearbeitung des sinnlich Gegebenen gemäß den Formen der Erfahrung einschränken, ungewollt aber das positive, daß Raum und Zeit, die Stützen der Wirklichkeit, sich als apriorische Funktionen des Bewußtseins erwiesen, die Welt sich als bloße Erscheinung eines unbekannten Dinges an sich ergab, auf dieses Ding an sich hingewiesen und für die Möglichkeit einer raum- und zeitlosen Ordnung der Dinge jenseits des unendlichen Raumes Platz gemacht wurde. Bei Behandlung und Würdigung der Kantischen Lehre vom kategorischen Imperativ und der menschlichen Freiheit sowie der Rolle, welche der „Mensch als Ding an sich", ein „erkennbares Übersinnliches", dabei spielt, läßt Deussen die bloß „praktisch-dogmatische" Geltung dieser Metaphysik in den Hintergrund treten. Kants Leben und der Inhalt seiner zahlreichen Schriften wird ausführlich mitgeteilt. Seine Philosophie stellt Deussen durch möglichst getreue Wiedergabe seiner vier Hauptwerke dar: 1. „Kritik der reinen Vernunft", 2. „Kritik der praktischen Vernunft", 3. „Kritik der Urteilskraft", 4. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; diese Darstellung ist ungemein übersichtlich, aber auch mit kritischen Bemerkungen durchwoben. Sachlich klar, plastisch und objektiv stellt Deussen die nachkantischen Philosophien dar, spart aber nicht mit treffender Kritik und kann eine ganz leichte Ironie des Tones nicht völlig unterdrücken, weiß jedoch dem Bedeutenden und Wertvollen in Charakter und Schriften dieser Denker durchaus gerecht zu werden. Die literarischen, sozialen und politischen Beziehungen treten zurück hinter den rein philosophischen, denen mit aller Darstellungstreue nachgegangen wird. Deussens Kritik an ihnen schließt sich im wesentlichen an die Schopenhauersche (aber natürlich ohne deren Invektiven) an, und auch Schopenhauers eigne Stellung gegenüber Kant wie gegenüber den Nachkantianern wird ganz im Sinne Schopenhauers aufgefaßt; eine wesentliche Abhängigkeit Schopenhauers von den Nachkantianern wird geleugnet, dagegen in Schopenhauers Metaphysik die konsequente Fortsetzung und Vollendung der Kantischen Philosophie

gesehen, die in ihren beiden „Angelpunkten“, dem aprioristischen Phänomenalismus und der Freiheitslehre selbst in die Richtung dieser Fortsetzung weist. Die Darstellung von Schopenhauers Leben wirkt durch verständnisvolles und liebevolles Eingehen auf die Persönlichkeit des Philosophen den von Gutzkow, Kuno Fischer und andern in die Welt gesetzten Verzerrungen glücklich entgegen. Dagegen weiß Deussen, der sich Schopenhauers Gedanken so völlig zu eigen gemacht, die Schopenhauersche Philosophie nicht von der Form, die er selber ihr gegeben, in seiner Darstellung zu trennen. Das geschichtliche Sehen tritt etwas zurück, weil Deussen es gewissermaßen auf sich selbst richten müßte. Aber wenn auch Deussens Darstellung der Schopenhauerschen Lehre ein nicht ganz naturgetreues Abbild von ihrem in der geschichtlichen Wirklichkeit gegebenen Charakter bietet, so steht Deussen selbst doch so sehr im Zentrum des „intelligiblen Charakters“, der „Idee“ dieser Metaphysik, daß seine Abweichungen als ebensoviele gerade vom Standpunkt des Schopenhauerianismus aus wertvolle Ansätze zu bedeutsamen Fortentwicklungen oder wenigstens als nachdenkenswerte Reflexionen angesehen werden dürfen; und vor allem haben sie den Vorzug, den zahllosen Mißverständnissen und Entstellungen, denen Schopenhauers anscheinend so leicht verständliche Metaphysik noch heute ausgesetzt ist, Einhalt zu gebieten durch Herausarbeiten der klaren Linie der optimalen Interpretation.

Es folge eine tabellarische Übersicht über sämtliche Werke Deussens und ihre Übersetzungen:

Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. (Bonn, Marcus, 1869.) Leipzig, F. A. Brockhaus.

Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. Leipzig, F. A. Brockhaus. Fünfte Auflage 1913.

Elements of Metaphysics: a Guide for Lectures, translated by C. M. Duff. London, Macmillan & Co., 1894.

Les éléments de la métaphysique. Traduction du Dr. Em. Nyssens, revue et approuvée par l'auteur. Paris, Perrin et Cie., 1899.

Gli Elementi della Metafisica, con introduzione di Luigi Suali. Pavia 1912.

Elements of Metaphysics, translated into Sanscrit Verses by A. Govinda Pillai. Trivandrum (S. India) 1912.

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Çaṅkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Stand-

punkte des Çañkara aus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Zweite Auflage 1906.

The System of the Vedânta, translated by Charles Johnston, Chicago 1912.

A short account of the Vedânta Philosophy, according to Shankara, translated from Dr. Deussen's System des Vedânta by A. W. Smart. Madras 1897.

Outline of the Vedânta-System of Philosophy, according to Shankara. Translated by J. H. Woods and C. B. Runkle. New York. The Grafton Press. 1903.

Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâñsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çañkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1887.

Der kategorische Imperativ. Rede. Zweite Auflage. Kiel, Lipsius & Tischer, 1903.

On the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics, an adress delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, the 25th February 1893. (Bombay 1893.) Leipzig, F. A. Brockhaus. (Auch als Anhang zu den „Erinnerungen an Indien".)

Zur Erinnerung an Gustav Glogau. Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895.

Über die Notwendigkeit, beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897.

Jacob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. Zweite Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911.

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904.

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Zweite Auflage 1905.

Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901.

Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la Philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. Paris, Armand Colin, 1902.

Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte und 16 Abbildungen. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer, 1904. (Als Anhang darin: On the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics.)

My Indian Reminiscences, translated by A. King, Madras 1911.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Sanatsujâta-parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906.

Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics. Berlin, Karl Curtius, 1907.

Zarys Filozofii Indyjskiej z dodatkiem o filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej, przekład rozszerzony objaśnieniami z upoważnienia autora. Lwów 1914.

Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. Zweite Auflage 1907.

Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahâbhâratam. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911.

Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 2 Bände in 6 Abteilungen. 1894 bis 1917. Leipzig, F. A. Brockhaus. Neue Gesamtausgabe 1920.

Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 1894. Vierte Auflage 1920.

Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. 1899. Vierte Auflage 1920.

The Philosophy of the Upanishad's. Authorised English translation by Rev. A. S. Geden. Edinburgh, T. & T. Clark, 1906.

Erster Band, dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. 1908. Dritte Auflage 1920.

Zweiter Band, erste Abteilung: Die Philosophie der Griechen. 1911. Zweite Auflage 1920.

Zweiter Band, zweite Abteilung: Die biblisch-mittelalterliche Philosophie. 1915. Dritte Auflage 1920.

Bibelns Filosofi, bemyndigad översättning av August Carr. Stockholm, Hugo Gebers Förlag, 1916.

Zweiter Band, dritte Abteilung: Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. 1917. Zweite Auflage 1920.

Vedânta, Platon, Kant, nebst einem Anhang über Kultur und Weisheit der alten Inder. Wien, Verlag der Wiener Urania, 1917.

Faustbüchlein, ein Leitfaden zum Verständnis des Goetheschen Faust. In Vorbereitung.

Der **Entwicklungsgang der neueren Philosophie** von Descartes bis Schopenhauer. Berlin, Askanischer Verlag, 1919. (Als Vorwort zur „Anthologie der neueren Philosophie", Bd. I der „Anthologie der Wissenschaften" hrsg. von F. Ramhorst.)

4. Systematische Philosophie.

Deussens Wesen und Leistung erscheint als eine Synthese von reproduktiven philosophischen und produktiven philosophiegeschichtswissenschaftlichen Funktionen. Eine Darstellung dieser geistigen Eigenart und ihrer Äußerungen ist nur möglich, wenn man das, was hier zur Einheit verbunden ist, zunächst getrennt und gegeneinander abgegrenzt veranschaulicht: das philosophische und das geschichtliche Erkennen. Wir beschränken uns auf das erstere, auf Deussens systematische Philosophie.

Ihre Darstellung erlaubt, ja fordert ein abgekürztes Verfahren, das obendrein die Sonderung des Fremden und Eigenen in ihr miteinschließt. Denn sie deckt sich, trotz der dynamischen und qualitativen Verschiedenheit der Persönlichkeiten des Meisters und des Schülers, nahezu mit der Philosophie des Frankfurter Weisen, so daß ihr Besonderes am besten an den im übrigen als bekannt vorauszusetzenden Gedanken Schopenhauers deutlich gemacht werden kann. Die Frage: welches ist die Deussensche Philosophie? wird beantwortet mit der Frage: worin unterscheidet sich die Deussensche Philosophie von derjenigen Arthur Schopenhauers?

Um aber im Bilde zu sein, rekapitulieren wir zuvor kurz den Inhalt der „Elemente der Metaphysik":

Nach einem Vorwort, in dem er seinen durch Kant und Schopenhauer eroberten Standpunkt als den der „Versöhnung aller Gegensätze" (in der früheren Philosophie wie für Gegenwart und Zukunft) bezeichnet und die vorgetragene Lehre als ein mit der naturwissenschaftlichen Weltauffassung übereinstimmendes, „regeneriertes, geläutertes und auf unanfechtbarer wissenschaftlicher Grundlage aufgebautes Christentum" charakterisiert, gibt Deussen seine systematische Lehre mittelst 300 kurzer Paragraphen, teils in knapper Form von Lehrsätzen und Be-

weisen, teils in logisch aufgebauten, aber niemals trockenen, stets klaren und oft tiefsinnigen Erörterungen. Nach einigen kurzen Vorbemerkungen über die Standpunkte, Quellen, Methoden der physischen und metaphysischen Betrachtungsweise, einer systematischen Übersichtstafel der allgemeinen Wissenschaften und einigen historischen Bemerkungen wird die Weltbetrachtung erst vom physischen, dann vom metaphysischen Standpunkt aus durchgeführt. Die physische (empirische) Betrachtung nimmt die Grundlagen der Welt zum Gegenstand: Raum, Zeit, Materie, Kausalität, Naturkräfte und mündet im Materialismus. In Form kurzer Lehrsätze werden die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Kausalität, die Unerschaffbarkeit und Unzerstörbarkeit der Materie, die Möglichkeit der unendlichen Größe oder unendlichen Kleinheit der Materie behauptet und durch knappe, in schlagender logischer Form gehaltene Beweise gestützt; die Grundbegriffe des Kausalgesetzes und seiner Voraussetzungen sowie die Begriffe „Naturgesetz“ und „Naturkraft“ werden bestimmt; es ergibt sich, daß alles Existierende in Raum und Zeit als materiell und als kausal bestimmt vorhanden ist oder sonst nicht existieren könnte, auch der Intellekt. Die Naturkräfte existieren vom empirischen Standpunkte aus gar nicht. Der Materialismus wird unter Widerlegung des Spiritualismus durchgeführt und auf sein relatives Recht geprüft. Die Betrachtung vom metaphysischen (transscendentalen) Standpunkt aus zerfällt (entsprechend den vier Büchern der „Welt als Wille und Vorstellung“) in vier Teile: 1. „Die Theorie des Erkennens“ (nebst einem Anhang: „Die Vernunft und ihr Inhalt“), 2. „Die Metaphysik der Natur“, 3. „Die Metaphysik des Schönen“, 4. „Die Metaphysik der Moral“. (Die durch Schopenhauers Benennung der vier Teile seiner Vorlesung über die „gesammte Philosophie“ sanktionierten Titel mag Deussen zum Teil aus § 21 der „Parerga“ I entnommen haben.) Als Problem des 1. Teiles wird die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung aufgestellt. Ausgehend von dem Gedanken „Die Welt ist meine Vorstellung“, stellt Deussen nach Erörterung des natürlichen Widerstrebens gegen diesen Satz und unter Berufung auf ähnliche Gedanken in Indien, Griechenland und Bibel die Grundbegriffe „Subjekt“ und „Objekt“ fest, scheidet die apriorischen von den aposteriorischen Bestandteilen der Vorstellung und ermittelt als apriorische Elemente Raum, Zeit und Kausalität. Nach erneuter Heranziehung von Bestätigungen aus der alten Philosophie werden für die Apriorität dieser drei Anschauungsformen je sechs, dreimal in gleicher Reihenfolge und nach dem gleichen Grundgedanken angeordnete, mit sechs eignen lateinischen Namen dreimal benannte Beweise geführt, die sich auf

die Kantischen Beweise und die Schopenhauerschen Modifikationen derselben, namentlich hinsichtlich der Kausalität, stützen. Es werden hieraus die Schlußfolgerungen zugunsten des transscendentalen Idealismus gezogen und noch einige Nebengedanken, dann aber mit scharfer, wiewohl allgemeiner Polemik die Gegner des reinen Idealismus und alle, die noch eine der unseren gleichende Wirklichkeit unabhängig von unsrer Vorstellung, also eine unnötige Verdoppelung derselben, annehmen, als inkonsequent gebrandmarkt; es gibt nur die Wahl zwischen Idealismus und Materialismus. Der Anhang dieses Teils behandelt die Begriffe als Inhalt der Vernunft, ihre Entstehung, die Begriffspyramide, Urteil, Schluß, Kategorien, den Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Bewußtsein und die Sprache. Der 2. Teil führt zur Beantwortung der Frage nach dem Kantischen Ding an sich auf Schopenhauerschem Wege „ins Innere der Natur“, zum „Willen“; die Identität von Körperbewegung und Wollen, von Leib und Wille wird aufgezeigt, der unbewußte Wille vom bewußten unterschieden, der Vorrang des Willens vor dem Intellekt erwiesen, das An sich auch der Tiere samt ihrem Instinkt, der Pflanzen und der unorganischen Natur als Wille gedeutet. Danach werden die metaphysischen Bestimmungen des Willens als Ding an sich dargelegt und in mythischer Form ein Bild des transscendenten Weltprozesses gegeben sowie die Identität der tiefsten metaphysischen Wahrheit überall und zu allen Zeiten bei den Indern, den Griechen und in der Bibel festgestellt. Im Schopenhauerschen Sinn als Objektivationsstufen des Willens, als Bindeglied zwischen dem einen Willen und der vielheitlichen Welt sowie als Naturkräfte aufgefaßt, werden die platonischen Ideen zur weiteren naturphilosophischen Erklärung herangezogen, aber auch die Widersprüche und die Unzulänglichkeit dieser Hilfskonstruktion aufgewiesen und im Aufbau der Natur von unten nach oben die Manifestation der Ideen in ihren Erscheinungen betrachtet, schließlich mit ihrer Hilfe und derjenigen der Einheit des Dinges an sich die innere und die äußere Zweckmäßigkeit in der Natur erklärt. Der 3. Teil beginnt damit, zu zeigen, daß Platon mit seinen Ideen, unter dem Einfluß des Sokrates, auf die Begriffe, nicht auf den Gegenstand des ästhetischen Anschauens hinauswollte und auch zur Kunst in eine ablehnende Stellung geriet, während Aristoteles und Kant die Einsicht in den Zweck und in die Wirkung der Kunst sowie in die Empfindung des Schönen und in ihre empirische Unerklärbarkeit weiter förderten. Nach Feststellung der besonderen Umwandlung, die im Subjekt wie im Objekt bei der ästhetischen Betrachtung vor sich geht, wird deren subjektive Bedingung in dem Erhobensein des Beschauers über das individuelle Wollen

(nicht etwa das Wollen überhaupt), die objektive in der Entrückung des Angeschauten aus den Relationen von Zeit, Raum und Kausalität ermittelt, der Ursprung der Kunst aufgedeckt, das Schöne und das Erhabene definiert, das Schöne in der Natur verfolgt und schließlich das Wesen der Kunst (Darstellung der Idee) an der Architektur, Skulptur, Malerei, Poesie studiort, sowie das Einzigartige der Musik in der reinen Darstellung des Willens selbst gefunden. Im 4. Teil wird die Duplizität des Standpunktes auch auf das Handeln ausgedehnt und in der Moralität ein auf totaler Willensumwandlung beruhender Durchbruch höherer Erkenntnis, welche die von Raum und Zeit gesetzten Schranken niederreißt, gefunden. Die Unsterblichkeit wird aus dem transscendentalen Idealismus als „Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer", die Freiheit aus ihm nur als metaphysische, die mit der physischen Notwendigkeit zusammenbesteht, abgeleitet und somit das Fundament der Ethik gesichert. Die beiden Standpunkte des Handelns werden als der egoistische der Bejahung des Willens zum Leben („Heidentum") und der dem Egoismus zuwiderlaufende der Verneinung des Willens zum Leben („Christentum") gekennzeichnet, die Gesamtheit der menschlichen Handlungen in vier Klassen (solche der Bosheit, des Egoismus, des Mitleids und der Askese) eingeteilt, der Egoismus in der ganzen Natur beobachtet und der scheinbare Egoismus der moralischen Handlungen erklärt. Sodann werden unter Klärung der Begriffe Unrecht, Recht und Pflicht und Erörterung des dem Dasein notwendig anhaftenden Leidens, seiner Nichtigkeit, Hoffnungslosigkeit und Ziellosigkeit das Böse und das Übel auf den Egoismus zurückgeführt. Das positive Recht, der Staat, die Erziehung werden als zeitliche Vorkehrungen gegen die Folgen des Egoismus dargestellt, das bloß äußerlich der Moralität sich angleichende, aber nicht von ihr, sondern von egoistischen Motiven geleitete Tun als „Legalität" bezeichnet, die Parallelen aus der indischen und biblischen Theologie herbeigeholt und als Kern jeder moralischen Handlung ein Akt der Verneinung des Willens zum Leben erwiesen. Als zwei Wege zur Verneinung ergeben sich der über die Tugend (Gerechtigkeit, Liebe, Askese) und der über das Leiden; dem Prinzip der Verneinung als der höchsten überweltlichen Gewalt wird der Name Gott gegeben, aber ohne damit die herkömmlichen Vorstellungen zu verbinden. Ein Rückblick auf den zurückgelegten Gedankengang schließt das Werk, das von der trockenen, knappen Formulierung der ersten Teile nach und nach übergeht zu immer höherem und schwungvollerem Ausdruck und mit einer ergreifenden Schlußbetrachtung endigt.

Die dritte Auflage des Werkes (1902) wurde dann um eine dem Buch vorangestellte „Vorbetrachtung über das

Wesen des Idealismus" vermehrt, die als neuen Gedanken, zur Beseitigung eines von Eduard Zeller im Schopenhauerschen Idealismus gefundenen Widerspruchs, die Annahme eines „transscendentalen Bewußtseins" vertritt und in Anlehnung an die entsprechenden Gedankengänge der „Parerga" lehrt, daß die aposteriorischen Verschiedenheiten im Schoße des Dinges an sich wurzeln und dies mit dessen transscendentaler Einheit (Vielheitlosigkeit) verträglich sei.

In formaler Hinsicht ist der Deussenschen Philosophie mit der Schopenhauerschen gemeinsam die charakteristische Art des Aufbaus aus ästhetisch-mystischer Intuition, aus empirisch-apriorischen Realvorstellungen, aus Begriffen und aus Worten. Diese Art der Konstitution beschränkt die Eigengesetzlichkeit der Begriffsbildung als solcher und der Realvorstellungen als solcher einerseits zugunsten erhöhten Aufnehmens des intuitiven Gehalts, andrerseits zugunsten erhöhten Mitteilens vermöge der eigenen Wirkungskraft des sprachgemäß gestalteten Ausdrucks. Intuition und Sprache treten stärker hervor als bei andern Denkern, worin manche die Entartung in phantasierendes Literatentum oder die Verwandlung des Philosophischen ins Religiöse, die andern aber erst die rechte Herstellung des Gleichgewichts der Philosophie erzeugenden Kräfte, die geniale Erhebung der Philosophie über das Niveau einer gehaltlosen, mechanischen Technik praktisch brauchbaren Erfahrungswissens zu erblicken pflegen. Während indessen die Schopenhauersche Philosophie in der Ausschöpfung der letzten Tiefen des menschlichen Bewußtseins und der Entfaltung ihrer schriftstellerischen Darstellungsfähigkeit so weit gegangen war, daß gewisse logische Unstimmigkeiten, teils durch die nicht völlige Verarbeitung des immensen Intuitionsgehaltes, teils durch das Übergewicht der plastischen Ausdrucksweise hervorgerufen wurden und die Genesis der Schopenhauerschen Gedanken und Werke, wie sie sich nun einmal geschichtlich vollzog, die Lockerung der Systemeinheit begünstigte, wurde es das treibende Motiv des Deussenschen Philosophierens, der Metaphysik des Frankfurter Denkers eine geschlossene, logisch lückenlos durchgeformte und dogmatisch feste, gewissermaßen definitive Gestalt zu geben, ohne ihrem intui-

tiven Gehalt und ihrer sprachlichen Ausdruckskraft dadurch Eintrag zu tun. Dagegen lag es nicht in der Absicht der Deussenschen Philosophie, das Schopenhauersche System durch Verarbeitung der inzwischen gewonnenen erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse, also seinen Realvorstellungen nach, wesentlich zu rektifizieren; nur soweit es sich um naturwissenschaftliche oder psychologische Erkenntnisse handelt, die bis zu den siebziger Jahren Gemeingut der Gebildeten geworden waren, oder um Erkenntnisse, die aus Deussens speziellen theologischen, philologischen, indologischen und geistesgeschichtlichen Studien erwuchsen, wurde von ihnen zur Modifikation des Systems Gebrauch gemacht, z. B. in den Gedankengängen über Atomismus, Descendenztheorie und indische wie biblische Philosophie. Man wird also nicht fehlgehen, wenn man Deussens Philosophie formal als einen logisch-dogmatisch gestalteten Schopenhauerianismus bezeichnet, d. h. als eine Philosophie, welche die methodischen Eigentümlichkeiten des Schopenhauerschen Denkens durch Logisierung und Dogmatisierung nicht verwischt, sondern durch maßvolle Anwendung des modifizierenden Verfahrens gerade befestigt, was z. B. in der strengen Durchführung der 3 × 6 Beweise für die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität besonders klar hervortritt. Daran darf uns die individuelle Verschiedenheit der Deussenschen Gedankenführung und noch mehr der Ausdrucksweise, wo sie sich frei überlassen bleiben, von der Schopenhauerschen nicht irre machen. Die lebendige Ergriffenheit des reproduzierenden Deussenschen Geistes, die ihm selbst eigene Plastizität der Sprache mögen in ihren höchsten Steigerungen hinter denjenigen Schopenhauers — vielleicht mehr qualitativ als quantitativ — zurückbleiben, im ganzen ist, vermöge einer gewissen Wesensverwandtschaft beider Bewußtseine, über die individuelle Verschiedenheit hinaus die Identität der formalen philosophischen Eigenart, des Gestaltungsgesetzes gewahrt. Die Logisierung, die bei Deussen desto entschiedener, doch immer mit Maß, hervortritt, liegt zweifellos in der Tendenz der Schopenhauerschen wie einer jeden Philosophie und kann

also, solange die gemeinsame anschauliche Grundlage nicht verlassen wird, nur befestigend wirken. Fraglicher ist es, ob nicht die Dogmatisierung der Schopenhauerschen Philosophie, die sich in den „Elementen der Metaphysik“ in einer gewissen, durch die bewußt erarbeitete logische Konsequenz unterstützten, aber darüber hinausgehenden Apodiktizität der Behauptungen, in Auslassung von Einwendungen und Zweifeln, im „Ton“, im Lehrbuchcharakter, ja in der geradezu ausgesprochenen Erklärung der Unfehlbarkeit der Kant-Schopenhauerschen Grundgedanken sich kundgibt, der Eigenart der Schopenhauerschen Philosophie widerstreitet, statt sie ihrer eigensten Absicht nach auf ewig zu befestigen. Es scheint, daß gerade durch die auf die Wissenschaftlichkeit des Verfahrens gestützte Apodiktizität die Grenze überschritten wird, welche das spezifisch wissenschaftliche, also auf unendliche Fortentwicklung der Gedanken und unablässige Befreiung von Irrtümern angelegte Philosophieren scheidet von dem unwissenschaftlichen, also insofern nicht eigentlich mehr philosophischen starren Festhalten erworbener Begriffe, wie es z. B. in der Theologie sich findet. Sicherlich besteht der Deussenschen Eigenart des Denkens gegenüber dieser Zweifel zu Recht. Ein gewisser Dogmatismus[1] ist in der Gedankenbildung auch Schopenhauers allerdings unverkennbar. Wenn dieser jedoch von der allgemeinen Unzulänglichkeit alles begrifflichen Wissens auch die Philosophie nicht freispricht und die Wahrheit seines eigenen Systems zwar an der Unvollkommenheit seiner Vorgänger erhärtet, nicht aber sagt, daß nun ein für allemal die einzig richtige Lehre gefunden und folglich für Philosophen nichts mehr zu tun sei, so zeigt sich, daß Schopenhauers Dogmatismus mehr dem unmittelbaren Überzeugtsein und Überzeugen von seinen sehr kräftig sich äußernden Gedanken entspringt, also „naiver“ Dogma-

[1] Ich brauche hier wohl nicht auseinanderzusetzen, daß in diesen Erörterungen unter „Dogmatismus“ nicht das verstanden wird, was Kant und die kritischen Richtungen darunter verstehen, sondern lediglich eine Verhärtung des Gewißheitsgefühls; in solchem Sinne gibt es auch einen recht dogmatischen Kritizismus.

tismus ist, der sich nicht theoretisch fixiert. Auch bei Deussen beruht wohl der Dogmatismus zumeist auf der Kraft der Auffassung, der logischen Konsequenz und des prägnanten Ausdrucks, ist also wesentlich „naiv". Aber es gesellt sich dazu doch noch ein anderer, der rückwärts gerichtet und dem theologischen verwandt, das einmal Gestaltete und die Verbindung mit lebensnotwendigen, weil kindheitsgewohnten Bewußtseinselementen Herstellende eisern festhalten möchte (und sich dessen bewußt wird), statt dem ewigen Denkprozeß sich vorausblickend hinzugeben; dieser Dogmatismus ist reflektiv und gewissermaßen „sentimental" (im Schillerschen Sinn), ja durch den Einfluß psychischer Momente, die nicht rein aus dem Wesen des freien Philosophierens sich ergeben, sogar heteronom.[1] Ein solcher reflektiv-sentimental-heteronomer Dogmatismus noch so geringen Grades ist zweifellos eine philosophische Schwäche; aber die philosophiegeschichtliche Stärke Deussens beruht auf ihm, wie all unser nichtphilosophisches Tun, das sich von „Überzeugungen" leiten lassen muß, wenn es überhaupt getan werden soll. Der Deussenschen Gestaltung der Schopenhauerschen Philosophie indessen gibt der erörterte Dogmatismus einen Charakter, der diese Philosophie zwar äußerlich befestigt, ihr aber innerlich teilweise widerstrebt und sie sogar auf die Grenze des Philophischen führt. Auch die Logisierung des Schopenhauerschen Systems wird von dem Deussenschen Dogmatismus ein wenig beengt, so daß sie gewisse Widersprüche des Schopenhauerschen Denkens kaum berührt und also nur so

[1] Der „naive" wie der „reflektive" Dogmatismus beruht aber anscheinend hier wie bei allen Menschen, sie seien schöpferische oder nachschaffende Denker, Autoren oder Leser, auch noch auf einer Verwechselung des Gewißheitsgefühls (das sich auf die philosophischen Urteile als solche bezieht) mit den als überaus wertvoll und tiefe Einsicht eröffnend gefühlten ästhetischen oder mystischen Bewußtseinszuständen, welche mit manchen Urteilen (auch verkehrten) assoziativ verknüpft sind und sie anregen oder durch sie angeregt werden, ohne daß diese Urteile aus sich selbst Gewißheit mit sich zu führen brauchen. Ein Teil der Nietzsche- und Schopenhauerfreunde sollte sich darauf prüfen, von Gläubigen ganz zu schweigen.

weit durchgeführt wird, als mit dem Schopenhauerschen Inhalt des Systems zweifellos noch verträglich ist und diesen befestigt.

Nicht weniger ist ja dem Inhalte nach Deussens Philosophie ein entschiedener Schopenhauerianismus. Der gesamte Gedankengehalt der Schopenhauerschen Philosophie wird restlos übernommen, nicht nur hinsichtlich der einzelnen Bestandstücke, sondern gerade auch hinsichtlich des sie verbindenden Grundgedankens. Modifikationen durch anders eingestellte Intuition finden gar nicht, durch empirische Vorstellungen nur in dem schon oben besprochenen geringen Umfange statt. Indessen drängte die Logisierungstendenz, verbunden mit weiter unten zu erörternden Einflüssen, Deussen an fünf Stellen über Schopenhauers Gedanken hinaus bzw. von ihnen ab, 1. in der Erkenntnislehre durch die Bildung des Begriffs des „transscendentalen Bewußtseins (Subjekts)", 2. in der Ästhetik durch den Gedanken, daß die Ideenlehre nur eine widerspruchsvolle Hilfskonstruktion ist und beim Erlebnis des Schönen nicht ein Erheben über das Wollen, sondern nur über das individuelle Wollen stattfindet, 3. in der Ethik durch die veränderte Fassung und Verarbeitung der Begriffe „Bejahung", „Verneinung", „Askese" und „Wille", durch die Einführung des Terminus „Gott" sowie durch eine gewisse Abschwächung der äußersten sittlichen Imperative. In diesen Punkten bleibt es nur bei Ansätzen zu einer Fortentwicklung Schopenhauerscher Gedanken. Die am entschiedensten entwickelte erkenntnistheoretische Abweichung, die einen von Zeller beanstandeten Widerspruch überwinden sollte, stimmte mit gewissen Gedankenreihen Schopenhauers überein und war dabei nicht stark genug, die ihr widerstreitenden Partien der „Elemente der Metaphysik" zu modifizieren, sondern wurde dem Buch bei der dritten Auflage nur in der schon oben genannten „Vorbetrachtung" aufgeheftet.[1] Bei den ästhetischen und ethi-

[1] Erst 1917 hat Deussen in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" II, 3 den Gedankengang seiner Erkenntnislehre mehr an die Theorie des transscendentalen Subjekts angepaßt und diese einge-

schen Modifikationen bleibt die Terminologie Schopenhauers vollständig erhalten, auch handelt es sich, außer bei der erkenntnistheoretischen Kritik der Ideenlehre, der Abschwächung der höchsten Imperative und der (übrigens außerordentlich vorsichtigen und äußerlichen) Einführung des Gottesbegriffs, um Entwicklungen, die zur logischen Festigung des Systems dienen. In allen Fällen fehlte Deussen das Bewußtsein eines „Abfalls" von Schopenhauer; er fühlte sich als bloßen Interpreten, allerdings als einen, der, zur höchsten Schau gelangt, wohl auch das Recht hat, im Rahmen des Ganzen „mit eigenen Augen" zu sehen und die individuell gegebene Schopenhauersche Philosophie ihrer Idee anzugleichen, welche sich für ihn mit der Idee der Philosophie überhaupt deckt. Als im System von untergeordneter, für Deussens Geschichtsschreibung von maßgebender Bedeutung treten hinzu 4. seine Gedanken über Religion, 5. über Geschichte der Philosophie.

1. Schopenhauers Idealismus lehrt, daß die „Welt meine Vorstellung", nur Objekt für ein Subjekt sei. Aber was ist dieses Subjekt? Ist es „jedes erkennende Wesen", also jedes individuelle Ich? — dann war die Welt nicht ehe es nicht erkennende, also lebende Wesen in ihr gab, und wird nicht mehr sein, wenn das letzte erkennende Wesen aus der Welt verschwunden ist, die räumlich-zeitlich unendlich ausgedehnte Welt hängt ihrem Vorhandensein nach ab von in ihr selbst entstehenden und vergehenden Bestandteilen. Diesen Gedanken verfolgt Schopenhauer bis in seine absurde Konsequenz[1], die er dann wohl als eine der Vorstellung eigene, aber im Bereich des Dinges an sich mitsamt der Vorstellung überwundene Antinomie erklärt („Welt" I, § 7; D I, S. 35—37), worin ihm Deussen („Elem. d. M.", S. 43) folgt. Die Identifikation des weltschaffenden

fügt, sie dabei aber für schopenhauerisch genug gehalten, um sie arglos und stillschweigend einer Darstellung der Erkenntnislehre des Meisters zu substituieren.

[1] „Welt" I, § 1; D I, S. 6, 17–18: „. . . daher ein einziges von diesen [vorstellenden Wesen], eben so vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige; so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr."

Subjekts mit dem empirisch gegebenen Intellekt wird noch unterstrichen durch die dem psychophysischen Parallelismus widerstreitende Identifikation des empirisch gegebenen Intellekts mit dem Gehirn nebst zugehöriger Bezeichnung der apriorischen Anschauungsformen als „Gehirnfunktionen", ein Verfahren, dem Deussen ebenfalls nicht ausweicht. Dieser Gedankenreihe des individuell-materialistischen Idealismus samt ihren oft kritisierten Inkonsequenzen und Schwierigkeiten steht bei Schopenhauer selbst eine rein idealistische gegenüber, die das Subjekt des Erkennens ausdrücklich nicht mit dem individuellen Intellekt identifiziert, sondern es deutlich als das Vorstellende, den metaphysischen Quellpunkt des Vorstellens aus allem Vorgestelltwerden samt seinen Formen, also auch aus Raum und Zeit, somit der empirischen Wirklichkeit heraushebt. Die Frage nach dem Verhältnis dieses transscendentalen Subjekts zu den empirischen Intellekten wird von Schopenhauer gelegentlich aufgeworfen, aber nicht widerspruchslos beantwortet und auch der Widerspruch zu den individuell- und materiell-idealistischen Gedankengängen nicht gefühlt. (Vgl. hauptsächlich „Welt" II, Kap. 1, besonders das Ende; D II, S. 3—21, besonders S. 20, 3—21, 34.) Wie weit sich diese Dissonanz in Schopenhauers Werken erstreckt, welche Gedankenreihe überwiegt, wie sich dieser Befund entwicklungsgeschichtlich erklärt, welche Motive die eine Gedankenbildung hier, die andere dort begünstigten — das führt in eine äußerst schwierige, verwickelte, aber auch fruchtbare, systematisch wie historisch lehrreiche Untersuchung hinein, welcher nachzugehen hier nicht der Ort ist. Wichtig ist uns, daß Deussen durch Eduard Zellers Vorwurf („Deutsche Philosophie", S. 713), es liege ein „greifbarer Zirkel" darin, „daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns, und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll", gezwungen ward, sich mit der Frage ernstlich auseinanderzusetzen; er gelangt zu der Unterscheidung des „empirischen Bewußtseins (Gehirn)", das in Raum, Zeit, Kausalität und Materie liegt, diese also nicht aus sich erzeugt, von dem „transscendentalen Bewußtsein", das diese Erkenntnisformen aus sich er-

zeugt, folglich nicht selbst in ihnen liegt, folglich empirisch gar nicht existiert, aber in den empirischen Bewußtseinen als seinen Erscheinungen sich realisiert. Auf ähnliche Upanishad- und Vedântagedanken wird verwiesen, auch auf die Weltseele des Platon, den νοῦς der Neuplatoniker, den λόγος des Philon, den intellectus infinitus Dei des Spinoza u. a. Eine sachliche Bestätigung für die metaphysische Tatsache dieses „transscendentalen Bewußtseins" wird aus der Ewigkeit der apriorischen, aber nicht dem vergänglichen „empirischen Bewußtsein" anhaftenden Erkenntnisformen gewonnen, die einen ewigen Träger fordern; der spezifisch Schopenhauersche Beweis ex antecessione für die Apriorität des Kausalzusammenhangs, d. h. der Nachweis aus dem aller Erfahrung vorhergehenden Übergang von der als Wirkung aufgefaßten Empfindung in uns zu dem als Ursache gesuchten Objekt außer uns, wird in seiner Gültigkeit eingeschränkt auf das „empirische Bewußtsein", da das „transscendentale Bewußtsein" nicht erst der Empfindungen bedarf, sondern ihm die unendliche Realität unmittelbar als Objekt gegenwärtig ist. Irgendwelche intellektualistische oder theologische Konsequenzen hat Deussen nicht daraus gezogen; es wird kein „Geist, der über den Wassern schwebt", kein Gottesbegriff aus diesem transscendentalen Subjekt, dem Âtman der Upanishad's gemacht, aber auch die Beziehungen zwischen dieser metaphysischen Potenz und dem Willen bleiben bei Deussen unerörtert. Nachdem dann im III. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914 (S. 130 ff.) Rudolf Klee an die neue Deussensche Theorie angeknüpft hatte, äußerte sich Deussen in einem Zusatz zu diesem Aufsatz (S. 135 f.) nochmals zu der Sache und entwickelte seine Theorie, sogar unter entschiedener, wiewohl nicht umfassender Kritik an Schopenhauer, 1917 noch weiter in einem außerordentlich bemerkenswerten Abschnitt der Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie („Allg. Gesch. d. Phil." II, 3, S. 456 ff.), um dann das „transscendentale Bewußtsein" mit dem reinen Subjekt als Erfasser der platonischen Ideen zu identifizieren und der Willenslehre einzuordnen (a. a. O., S. 514 und 525). Erörtert hat diese

Frage, sie vom Deussenschen Standpunkt aus popularisierend, auch Reinhart Biernatzki auf der 7. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft 1918 (VIII. Jahrbuch 1919, S. 261). Ohne Zweifel handelt es sich hier um Ansätze zu einer Durchbildung und Fortbildung der Schopenhauerschen Philosophie von außerordentlicher Tragweite: die Grundlagen der Erkenntnistheorie werden verschoben, der Übergang von der Empirie zur Metaphysik wird nicht erst durch den aus der Erkenntnistheorie gewonnenen Ding-an-sich-Begriff gesichert, sondern schon für diese Erkenntnistheorie selbst vorausgesetzt, das Verhältnis des erkennenden Subjekts zum Willen aufs neue problematisch gemacht. Es wird an andrer Stelle jedoch zu zeigen sein, daß diese Linie auch bei Schopenhauer selbst sich gezogen findet und daß sie die einzige ist, die zu einem widerspruchslosen Aufbau des Systems führt. Die von Schopenhauer nachgewiesene, zur Lösung freilich selbst nicht taugliche, wohl aber auffordernde Antinomie, die sich für die zwischen Realismus und individuellem Idealismus hin- und hergetriebenen empirischen Lösungsversuche ergibt, zu benutzen zur wissenschaftlichen Rechtfertigung des ersten Übergangs in die metaphysische Betrachtungsweise, indem der nun gebildete Begriff des „transscendentalen Subjekts" die Lösung eines auf empirischem Wege nicht zu vermeidenden und nicht zu überwindenden Widerspruchs im Wirklichkeit-Vorstellungs-Problem herbeiführt, also zu einer unmittelbar die systematischen Fragen verfolgenden Einführung in die Metaphysik, das war der Leitgedanke einiger in populärer Form gehaltenen Vorträge, die ich kürzlich unter dem Titel „Anfangsgründe der Philosophie" als Veröffentlichung der Dresdener Volkshochschule im Verlag C. Heinrich, Dresden, erscheinen ließ. Den Gedanken wissenschaftlich auszugestalten und zu den früheren und gegenwärtigen Erkenntnistheorien in Beziehung zu setzen wird Sache künftiger Studien sein. Bemerkenswert ist, daß auf diesem Wege nicht nur eine Berührung des Schopenhauerschen Systems mit den von Deussen genannten Philosophien eintritt, sondern auch mit der Subjektslehre Fichtes und

der ihr verwandten Rickerts, und daß die Frage, wie schon Deussen sah, für den Kantischen Idealismus nicht geringere Wichtigkeit hat als für den Schopenhauerschen.

2. Weniger kommen die Abweichungen zur Geltung, durch die sich Deussen an einigen Stellen von Schopenhauers Metaphysik des Schönen entfernt. Zunächst fühlt er gewisse logische und metaphysische Schwierigkeiten der Ideenlehre, denen Schopenhauer teilweise wohl in seiner Entwicklungszeit vor 1818, dann aber nicht mehr nachgegangen war; Deussen fühlt sie insbesondere durch das Studium Platons selbst und äußert mehrfach, daß die Ideen eben nur eine „Hilfskonstruktion" seien, um faßlich zu machen, was seiner Natur nach unserm empirischen Verstand unfaßbar bleiben muß. (Vgl. „Elem. d. M.", S. 121; „Allg. Gesch. d. Ph." II, 1, S. 258, 346, 496; II, 3, S. 514.) Wichtiger scheint es mir, daß Deussen von jeher die Problematik der Schopenhauerschen Lehre vom „willensfreien Subjekt" (in der Auffassung des Schönen) erkannte und daher — offenbar gegen Schopenhauer, aber im Sinne des Systems nur konsequent — im ästhetischen Genuß nicht ein Loslösen des erkennenden Subjekts vom Willen überhaupt, sondern nur ein Erheben über den individuellen Willen erblickte („Elem. d. M.", S. 149; „Allg. Gesch. d. Ph." II, 3, S. 523) und dies als wahre Interpretation der Schopenhauerschen Metaphysik des Schönen betrachtete.

3. Sehr bedeutsam sind die Modifikationen, die Schopenhauers moralphilosophische Grundbegriffe bei Deussen erfahren. Sowohl „Wille" wie „Bejahung des Willens zum Leben" und „Verneinung des Willens zum Leben" erhalten einen etwas anderen Sinn. Deussen knüpft dabei offenbar an „Parerga" II, § 161 (D V, S. 338 f., aus „Senilia" 9) an, wo Schopenhauer erklärt, „daß die Verneinung des Willens keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr". Schopenhauer gibt diesem Subjekt des Wollens und Nichtwollens den Namen „Wille" (aber nur weil und sofern dies die Seite ist, von der allein wir es erfassen können) und weist

ausdrücklich andere Interpretationen mißverständlicher Stellen seiner Werke zurück. Immerhin kann nicht unerwähnt bleiben, daß manche Ausdrücke seiner Werke zu andern Interpretationen einige Handhaben bieten, indem „Wille" und „Wille zum Leben" völlig synonym gebraucht werden und das Subjekt des Velle und das des Nolle entweder eben nicht dasselbe zu sein scheinen oder, wenn doch, dies nicht der „Wille" ist, sondern ein über ihn Hinausliegendes. Deussen schließt sich also der Parergainterpretation an („Elem. d. Met.", S. 109 und 209), geht aber noch weiter, sofern er gelegentlich doch auch jenem Subjekt des Velle und Nolle an sich selbst (nicht nur πρὸς ἡμᾶς) die von Schopenhauer nur für das Prinzip hinsichtlich seiner uns zugekehrten Seite angewandten Bezeichnungen „Wille" und „Ding an sich" zuteilt („Elem. d. Met.", S. 110) und daher folgerichtig in der Verneinung des Willens zum Leben nur eine Abwendung des (Wille bleibenden!) Willens vom Leben fort, also einen Willen in entgegengesetzter Richtung zu erblicken scheint („Elem. d. Met.", S. 266). Hier liegen tiefe Probleme verborgen, die an die Schwierigkeiten der Inder erinnern, welche schwankten, ob sie Brahman als „Seiendes" oder „Nicht-Seiendes" (d. h. über alles „Sein" Hinausliegendes) bezeichnen sollten und es schließlich über alle Bestimmungen, also über „Sein" und „Nichtsein", erhaben sein ließen (vgl. Deussen, „Allg. Gesch. d. Ph.", I, 2, S. 118 f.). Eine andere Erweiterung des Begriffs finden wir in der Art, wie Deussen die „Bejahung (des Willens zum Leben)" bestimmt und verwendet. Bei Schopenhauer will der Wille das Leben, aber das ist noch nicht die „Bejahung"; die „Bejahung" ist erst jene Verhärtung des Lebenswillens, die sich durch das Verharren im Willen auch trotz aller Erkenntnis vom Wesen des Lebens äußert und zur „Unschuld" (der Pflanze z. B.) in Gegensatz tritt („Welt" I, § 28; D I, S. 186, 25–27. § 34; D I, S. 216, 34–35. § 54; D I, S. 336, 1–11). Denn die Erkenntnis ist berufen, als Quietiv den Willen zur Erlösung zu führen („Welt" I, § 68; D I, S. 453, 2–4; vgl. auch

S. 181 f., 441, 447 f.). Es erinnert dieser mythische Standpunkt, welcher der Erkenntnis eine Funktion für die Erreichung der Verneinung zuweist, an die indischen Lehren, etwa den Vedânta und das Sâṅkhyam; auch hier ist die höchste Erkenntnis nicht Symptom, sondern Mittel der Erlösung oder diese selbst. Bei Schopenhauer allerdings scheint gelegentlich gerade die natürliche Erkenntnis, noch ehe sie jene Höhe erreicht, als der Spiegel, in dem sich der Wille erblickt, eine solche Rolle spielen zu sollen („Welt“ I, § 54; D I, S. 334—336). Deussen verzichtet aus wohlerwogenen Gründen auf diesen bei Schopenhauer unleugbar vorhandenen Gedanken, der mit der Konsequenz des Systems unvereinbar ist; er nimmt *die moralischen Phänomene* als *aus sich selbst gegeben* hin und faßt *das höhere Bewußtsein des tat tvam asi* usw. nur als ihr *Symptom*, als *Begleiterscheinung* oder als *selbständiges Phänomen* auf dem Gebiet der Erkenntnis *ohne Einfluß auf das Gebiet des Wollens* auf und räumt auch der natürlichen Erkenntnis keinen solchen Einfluß ein. So muß er auch dem Begriff der „Bejahung“ statt des „Beharrens im Willen trotz Lebenserkenntnis“ einen anderen Sinn unterlegen, nämlich einfach den des *Lebenwollens*. Daher wird, während bei Schopenhauer nur der Mensch, als erkennendes Wesen, das Leben bejahen kann, bei Deussen alles bloße Wollen schon von vornherein als „Bejahung des Willens zum Leben“ aufgefaßt, indem es, als solche, „sich darstellt als diese .... Welt“ („Elem. d. Met.“, S. 193). Beim Begriff der „*Verneinung*“ zeigt sich *das Analoge*. Außerdem aber erweitert ihn Deussen auf das *Moralische überhaupt*, erblickt also schon in der Gerechtigkeit und Liebe ein „*verneinendes*“ *Element*; er interpretiert dabei „verneinend“ mit „selbstverleugnend“ im Sinne des „ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν“ Jesu („Elem. d. Met.“, S. 245). Bei Schopenhauer ist der Begriff „Verneinung“ viel enger gefaßt, bedeutet soviel wie die Erlösung selbst und liegt mitsamt der Askese, auf dem Heilswege, über die Tugend noch hinaus („Welt“ I, § 68; D I, S. 449). Die Moralität führt, nach Schopenhauer, zur Verneinung; bei Deus-

sen geht sie aus der „Verneinung“ hervor („Elem. d. Met.“, S. 212), und zur Erlösung gelangen heißt bei ihm zur Totalität der (partiell schon in jeder gerechten Handlung vorhandenen) Verneinung gelangen. Askese und Verneinung hängen auch bei Deussen unzertrennlich zusammen; daher erblickt er auch schon in dem, was Schopenhauer Tugend im Gegensatz zu Askese und Verneinung nennt, ein asketisches oder verneinendes Element. Es entspringt diese Deussensche Modifikation dem Wunsche, die Phänomene der Moralität einheitlich zusammenzuschließen und in einem einzigen Prinzip, dem des Antiegoismus, der sich nur gradweise steigert, ihr Gemeinsames zu erblicken. Aber abgesehen von Deussens Verzicht auf die Theorie des Quietivs, d. h. der erlösenden Funktion der Erkenntnis, handelt es sich doch nur um terminologische Vereinfachungen. Ähnlich steht es mit der Christianisierung des Systems und der Einführung des Terminus „Gott“. Gegen beides hätte sich Schopenhauer aufs entschiedenste gesträubt (trotz der Anerkennung, die er einem allegorisch aufgefaßten und vom Theismus losgelösten Christentum zollt), mit allem Spott und Hohn, der ihm gegen den Jahwismus zur Verfügung stand. Aber man muß sagen, daß es sich in Hinsicht auf das System auch hier nur um eine terminologische Modifikation handelt, die nicht im mindesten die Begriffsbildung selbst berühren soll. Ausdrücklich sagt Deussen („Elem. d. Met.“, S. 267—268): „Wenn es gestattet ist, dem bedeutendsten aller Gegenstände den bedeutsamsten Namen beizulegen, wenn es sich geziemt, der dunkelsten Sache das dunkelste Wort zu lassen, so möchten wir das Prinzip der Verneinung und nichts anderes mit dem Namen Gott bezeichnen. Jedoch ist unter diesem Namen nichts weniger als ein persönliches, folglich begrenztes, folglich egoistisches, folglich sündiges Wesen zu verstehen. Wenn man sich deutlich macht (was wohl selten geschieht), was eigentlich Persönlichkeit sei, so wird man geneigt sein, die Auffassung des Wesens der Wesen als eine Persönlichkeit fast als Blasphemie zu betrachten. Vielmehr ist es eine überweltliche Kraft, ein weltwendendes

Prinzip, ein Etwas, welches kein Auge schaut, kein Name nennt, kein Begriff erreicht noch je erreichen kann. Und dieses Wesen sind im letzten und tiefsten Grunde wir selbst." Man fragt sich, warum dieses Wort, das der Philosophie somit nichts nützt (zumal es das „nennt", was „kein Name nennt"), sondern nur durch alle angehängten Mißverständnisse schaden kann, dennoch von Deussen eingeführt wird.[1] Das Motiv liegt nicht innerhalb der Philosophie selbst; ihr kann damit ja nicht gedient werden: sie aber soll, das ist Deussens Wunsch sein lebelang gewesen, die Theologie, die Religion einer neuen Reformation entgegenführen, und sie soll es tun, indem bei uns nach dem Vorbild des Vedântismus innerhalb der exoterischen Dogmen eine esoterische Theologie und Religion erwächst aus den Gedanken der Kant-Schopenhauerschen Philosophie (vgl. „Elem. d. Met.", S. 208). Genau so ist es zu verstehen, wenn Schopenhauer von Deussen der „philosophus christianissimus" genannt wurde, ein Wort, das viel Kopfschütteln erregt hat. In allen diesen Fällen wird der Schopenhauersche Gedanke von christlichen

---

[1] Immerhin hat sich auch Schopenhauer einmal dieser Meinung angenähert: nach Grisebach („Schopenhauer", 1897, S. 269) heißt es „Pandectae" S. 333: „Im Gegensatz der ewigen rastlosen Bewegung, welche der eigenthümlichste Charakter dieser Welt und aller ihrer Wesen ist . . ., muß es wohl ein Dasein in ewiger Ruhe geben: will man dieses mit dem Namen Gott bezeichnen, so habe ich nur dies dagegen einzuwenden, daß der Ausdruck ursprünglich doch etwas Anderes bezeichnet und daher Mißverstand veranlassen könnte. Nirwana ist ungleich passender. Übrigens wird Verneinung des Willens zum Leben Bejahung jenes Daseins sein." Dagegen finden wir (Gr. N. IV § 412) „Cholerabuch" S. 123: „Wollte man, aus Anhänglichkeit an einen alten Ausdruck (was ich jedoch nicht billige), das, was wir nur als Willen zum Leben kennen, in dem diesem entgegengesetzten Zustand, wo er [es?] den Willen zum Leben verneint und sich gewendet hat, (Nirwana), uns jedoch völlig unbekannt ist, (indem unsre Erkenntnis es nur bis zu dieser Wendung begleitet) — wollte man, sage ich, dies uns ganz Unbekannte, statt x oder y, Gott nennen und also, in der Kürze, sagen: Gott ist das, was wir sind, wenn wir die Welt nicht sind; — nun so hätte man das Wort gerettet, aber nicht seinen ursprünglichen Sinn, und hätte nun einen von der Welt recht verschiedenen Gott, sofern er ihr absoluter Gegensatz, die grade Verneinung derselben wäre."

Vorstellungen in der Tat nicht angetastet; umgekehrt wird das Christentum dadurch im Sinne der Schopenhauerschen Philosophie gedeutet. (Die Theologen mögen mit uns dies Verfahren für anfechtbar halten; immerhin sollten sie es sich dreimal überlegen, wem sie schaden, wenn sie Deussens Auffassung des Christentums angreifen, — der Schopenhauerschen Philosophie oder dem Christentum?) — Einen ganz anderen Charakter hat die Umdeutung, welcher Deussen den Begriff „Askese" unterwirft. Mit Recht erklärt er, daß deren moralischer Wert nicht in äußeren Werken als solchen, sondern in der Gesinnung liegt, der diese entspringen, aber er beeilt sich, solche selbstverleugnende Gesinnung auch da zu erkennen, wo sie nicht zu einem Heraustreten aus dem bürgerlichen Leben führt („Elem. d. Met.", S. 258), wo in dessen Rahmen teilweise oder völlige Hingabe des Lebens und Pflichterfüllung ohne Anhänglichkeit an das Leben gefunden wird. Er sieht nicht, daß es eine pflichtgetreue Selbstaufopferung gibt, die zu Gerechtigkeit und Liebe keine Beziehung hat und sich dem Selbstmorde nähert, er sieht auch nicht, daß überall, wo die von ihm als Askese bezeichnete Gesinnung weder auf die Mortifikation als solche hinführt noch im Opfer des Lebens sich äußert, es immer nur asketische „Elemente" sind, die neben egoistischen dem Handeln innewohnen, die höchste Stufe aber, die Schopenhauer theoretisch erfaßt, noch weit, weit z. B. über Schopenhauers eigenes, pflichtgetreu seiner Aufgabe gewidmetes praktisches Leben hinausliegt. (Vgl. „Allg. Gesch. d. Ph.", II, 3, S. 579.) Die Konsequenzen, die Deussen — kein Heiliger — für sich gezogen, führen ihn dazu, dem Moralprinzip selbst die alleroberste Spitze etwas abzustumpfen. Zweifellos hat ihn die Bhagavadgîtâ, die den Krieger im Widerstreit mit der brahmanischen Mitleidslehre zeigt, und ihre Lösung („Pflichterfüllung ohne Anhänglichkeit an das Leben") beeinflußt, und er zitiert sie hier ausdrücklich für seine Auffassung der höchsterreichbaren Stufe der Verneinung in dieser Welt („Elem. d. Met.", S. 260). Aber die Bhagavadgîtâ lehrt gerade, daß des Kriegers Pflicht das

rücksichtslose Töten der nächsten Verwandten unter Umständen einschließt, und so sah wohl Schopenhauer richtiger, welcher sagt, daß Kṛishṇa den Arjuna auf den Standpunkt der Bejahung stelle! („Welt" I, § 54; D I, S. 335, 15—21.) Und doch entsprang Deussens bedenkliche Abstumpfung der Schopenhauerschen Verneinungslehre einem berechtigten Motiv, sofern er — als Nicht-Heiliger — sich dennoch als unter einer radikalen Ethik stehend fühlte, einer Ethik, die auch von dem Lebensbejahenden ein Äußerstes verlangt, zunächst gemäß, unter Umständen jedoch entgegen den Wünschen des Egoismus: der Entwicklungsethik. Diese stellt ein Ziel für das Diesseits auf, entsprechend der Charaktertendenz, deren Träger das Individuum ist und deren möglichst vollkommener Entfaltung es dient und — im äußersten Fall — sich opfert. Für eine solche, aus der Ideenlehre leicht zu entwickelnde Ethik der Bejahung, wie sie uns Lebenwollenden allen vorschwebt, fehlte leider dem auf tiefere Probleme sich konzentrierenden Schopenhauer der Blick.[1] Deussen, welcher derlei fühlen mochte, reagierte nur negativ darauf durch akkommodative Abstumpfung der Erlösungsethik und gelangte nicht zu positiver Problemstellung. Daß aber Deussen nicht umgekehrt das natürliche Gefühl gewaltsam unterdrückte, indem er etwa Schopenhauers Doktrin sich auch praktisch gewissermaßen aufgezwungen hätte, davor schützte ihn die Einsicht in die Ohnmacht reflektiver Erkenntnis und der Gedanke „das ist Sache der Gnade", ferner das persönliche Beispiel Schopenhauers, und wohl auch Goethes Wesen, Leben und Gedanken. Goethes „die Forderung des Tages erfüllen" gab ihm die Formel seiner persönlichen

---

[1] Die „Lebensweisheit", der Schopenhauer sich später widmete, gibt ihre so wertvollen Anweisungen vom Standpunkt des Individuums aus und im Sinne seines Egoismus. Die Entwicklungsethik dagegen verlangt Dienst des Individuums im Auftrage seiner Idee, und es kann der unglückliche Fall eintreten, wo beider Interessen sich nicht mehr decken, wo ein Mensch seiner Idee besser gerecht wird, sie vollkommener zum Ausdruck bringt, wenn er sein individuelles Ich schädigt oder opfert: Schopenhauer selbst im Dienste seiner Philosophie, für die er sich andrerseits bewußt erhielt (1813!).

Ethik, und in der „Pflichterfüllung ohne Anhänglichkeit an die Welt" war auch für die theoretische Ethik ein Ausdruck gefunden, der, dehnbar genug, mit dem Goetheschen Gedanken sich vereinigen ließ. Gerade hier liegen Ansatzpunkte zu einer neuen Ethik, die ich in meiner Tatflugschrift „Grundlagen des Moralunterrichts" (Nr. 34; Verlag Diederichs) auf S. 21—42 angedeutet habe. — Wertvolle selbständige Philosopheme auf dem Gebiet der Ethik zeigen sich bei Deussen endlich in seinen Erörterungen über den „scheinbaren Egoismus der moralischen Handlungen", indem er nachweist, daß auch die selbstverleugnendste Handlung als Handlung die Form einer notwendigen Wunschbefriedigung annehmen, sich in das Gewand der Bejahung kleiden muß, während ihr inneres Wesen mit unbegreiflicher Freiheit den Interessen des handelnden Individuums und der Bejahung zuwiderläuft („Elem. d. Met.", S. 250 f.; „Allg. Gesch. d. Ph.", II, 3, S. 579 ff.).

4. Deussens Gedanken über Religion finden sich weder in zusammenhängender, systematischer Form vorgetragen noch mit eingehenderen Untersuchungen über das vieldeutige Wesen von Religion und Theologie verknüpft. Vielmehr sind sie überall in seine Werke eingestreut und werden besonders herangezogen, um die Grundlage einer bestimmten Auffassung vom Wesen der Philosophie und ihrer Geschichte zu bilden. Über Inhalt und Motive der Deussenschen Religionstheorie zu sprechen ergab sich schon oben mehrfach Veranlassung (vgl. S. 10, 15—17, 20—21, 27, 36—37, 44 und 60—62). Hier mag ihre Konfrontierung mit Schopenhauers Auffassung vom Wesen der Religion der Sache eine andere Beleuchtung geben. Schopenhauer erkannte das zwiespältig-zweifelhafte Wesen der Religion und fühlte sich in gleichem (und nicht geringem) Maße von ihr angezogen und abgestoßen. Er erkannte sie als volksmäßige, sensu allegorico wahre Metaphysik an, ließ sich von ihr zu den tiefsten Einsichten anregen und erklärte, daß seine Philosophie mit dem eigentlichen Sinn vieler christlicher und buddhistischer Dogmen und deren Erlösungsethik vollkommen übereinstimme. Auf der anderen Seite erkannte er die

dogmatische Bindung und geistige Beschränkung der Religion nicht nur als unphilosophisch (lehnte nicht nur jede Verschmelzung von Religion und Philosophie entschieden ab), sondern verfolgte mit Zorn und Hohn, wie überall die Religion der Verkündung der Wahrheit durch die Philosophie in den Weg getreten ist und diese zu Zeiten ganz unterdrückt oder sich zum Sklaven gemacht, ja in ihrer zelotischen Unduldsamkeit, ihrem dogmatischen Starrsinn, ihrer fanatischen Verblendung die blutigsten Greuel verschuldet hat. Da jedoch das eigentlich philosophische Erkennen die Fassungskraft des Volkes übersteigt, so muß ihm, nach Schopenhauer, die tiefere Wahrheit wenigstens in mythischer Hülle dargeboten werden; man darf, aus kultur- und sozialphilosophischen Gründen, dem Volk die Religion nicht rauben wollen, muß sie aber schonend zur Seite schieben, wo sie der Philosophie im Wege steht. (Vgl. „Welt" II, Kap. 17; D II, S. 180 ff. „Parerga" II, § 174; D V, S. 350 ff.) Deussen konnte bei seinem Naturell und frühzeitig erfolgter religiöser Bindung diesen Schopenhauerschen Standpunkt sich nicht völlig zu eigen machen. Er suchte volle Versöhnung zwischen Religion und Philosophie und fand sie in Çankara's Methode d e r d o p p e l t e n, n ä m l i c h e x o t e r i s c h - m y t h i s c h e n u n d e s o t e r i s c h - w i s s e n s c h a f t l i c h e n D o k t r i n und in Schopenhauers A n e r k e n n u n g d e s C h r i s t e n t u m s s e n s u a l l e g o r i c o. Er übernahm gerade zur Herstellung der engsten Beziehung zwischen Religion und Philosophie die der Religion als einer Volksmetaphysik günstigen Gedankengänge Schopenhauers, erklärte, daß sich die ihr ungünstigen nicht gegen ihren Kern (das Esoterische), sondern nur gegen ihre Schale (das Exoterische) richteten und stellte sich zu dieser Schale scharf ablehnend oder lebhaft zustimmend, je nachdem sie ihm (für den Philosophen) den Kern zu verhüllen oder (für das Volk) zu konservieren schien. Gemeinsam geblieben ist ihm mit Schopenhauer jedoch der heute noch landläufige und nur von den protestantischen liberalen Theologen abgelehnte Hauptgedanke, Religion als eine m e t a p h y s i s c h e D o g m a t i k zu betrachten, nicht als Angelegenheit bloß des

Gefühls oder Willens. Auch die mystische Versenkung selbst, so unendlich wertvoll sie ihm ist, bildet bloß ein Ingrediens der Religion und ihres Kerns, nicht diese selbst. Das religiöse Verhalten ist nur ein unvollkommenes, gleichsam steckengebliebenes philosophisches. Daß — im Unterschied von der Philosophie — der Religion als solcher die Schale notwendig anhaftet, also ihr wesentlich ist, könnte man, gegen Deussen, ruhig zugeben; aber wie zur Frucht nicht minder als der Kern die Schale gehört, ohne darum der Kern selbst zu sein, so bilden die von Deussen, um zum Kern vorzudringen, zerstörten Dogmen (vor allem der Theismus) eben doch nur die Schale und nicht den Kern. Deussen war sich bewußt, die Schale zerstören zu müssen, um den Kern herausholen zu können, d. h. die mythische Hülle, die der Religion wesenszugehörig ist, rücksichtslos auflösen zu müssen, um ihren philosophischen Gehalt zu erfassen. Aber er wollte diese Operation nur für sich und die hierfür Reifen und Fähigen vollziehen und glaubte ihnen wie sich in dem rein herauspräparierten Kern eine Religion wiedergegeben zu haben; in Wahrheit hat er sich und uns eine dogmatisierte abstrakte Philosophie gegeben, nicht Religion (von welcher die Schale eben unzertrennlich ist). Es kann jedoch nicht ausbleiben, daß diese Philosophie ihrer eigensten Natur nach sich entdogmatisiert und dann als Philosophie vermöge höherer Bewußtseinsfunktionen die Religion eben verdrängt, oder aber ein Rückfall ins Unphilosophische eintritt (wie in der buddhistischen Kirche — die ursprüngliche Lehre Buddha's scheint dogmatisierte abstrakte Philosophie gewesen zu sein, nicht Religion). Allein es ist der natürliche Gang des Bewußtseins im Fortschritt der Jahrtausende gewesen, die keimhafte Einheit durch evolutionäre Differenzierung zu überwinden, und so werden Mystik, Ethik und Philosophie, welche (gegen Deussen) mit Religion nicht identisch ist, diese im Maße des Wachstums der Volksbildung nach und nach verdrängen, die Philosophie dabei aber den reinen gedanklichen Kern der Religion (mit Deussen) erfassen, bewahren und zur Entwicklung bringen. Über diesen Prozeß ist Deussen —

im Gegensatz zu Schopenhauer (vgl. z. B. „Parerga“ II, § 174; D V, S. 374f.) — sich nicht völlig klar; er sieht vor allem das gemeinsame Wertvolle in Religion und Philosophie, in jener das Kindheitsvertraute, in dieser den Inbegriff seiner Denkziele und möchte beide in seiner Person und in der Menschheit versöhnen. Ob der geschilderte Prozeß durch eine Reformation im Deussenschen Sinne, d. h. durch Einpflanzung der Philosophie als esoterischer Lehre in die Religion sich reibungsloser im Geiste der Versöhnlichkeit vollziehen würde, bleibt fraglich; eine solche Einpflanzung würde entweder die Philosophie dogmatisch hemmen oder mit deren Entwicklung die Religion allmählich entdogmatisieren und auflösen. Das Eine läge nicht im Sinne der Philosophie, das Zweite nicht im Sinne Deussens und der Religion. Und doch ist dies Letztere der Weg, den ungewollt die theologischen Theoretiker der Gefühls-, Willens- und Symbol-Religion selbst vorwärts gehen, nicht ahnend, daß sie durch Entfernung des Kerns (erkenntnisgültige metaphysische Vorstellungen) die bloße Schale der Religion, den Kultus in der Hand behalten, vielleicht auch sittliches Erleben in kult-symbolischer Umkleidung, jedenfalls nicht mehr die Religion selbst. So oder so, die Differenzierung der Religion in Philosophie, Ethik und Mystik vollzieht sich unaufhaltsam, wenn nicht Rückschläge in der Menschheitsentwicklung die geistigen Kräfte lähmen.

5. Deussens Gedanken über Philosophie und ihre Geschichte sind ausgesprochen im Vorwort der „Elemente der Metaphysik“, verstreut in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“ und ausführlich dargelegt in deren allgemeiner Einleitung (I, 1, S. 1—32), so daß wir auch ihrer Erwähnung zu tun bereits oben Gelegenheit fanden (S. 18, 25—27, 29, 39—40, 44 und 56). Was konnte Deussen zu seiner Theorie veranlassen? War es ihm nicht ebenso gut möglich, den vollen Inhalt der Schopenhauerschen Philosophie zu übernehmen, ohne die Gedanken Platons, des Christentums usw. mit ihr und miteinander ins Einvernehmen zu setzen? Eine Fülle von Motiven wirkte hier zusammen. Zunächst mußte einen Geist, der sich so voll-

ständig von der Wahrheit eines Systems überzeugt hatte wie der Deussensche, die Annahme bedenklich machen, daß die endgültige Wahrheit erst jetzt und gerade jetzt zum erstenmal in der vieltausendjährigen Geschichte der Menschheit ausgesprochen worden sei. Sodann fand Deussen bei Schopenhauer selbst weitgehende Identifikationen früherer Philosopheme miteinander und mit den eigenen, teils zur Errichtung, teils zur historischen Bestätigung des Systems, ferner hiernach bestimmte Beurteilungen anderer Philosophen und der Geschichte der Philosophie. Man muß außerdem berücksichtigen, daß Deussen sich der Geschichte der Philosophie von vornherein letzten Endes nicht um ihrer selbst willen widmete, sondern wegen des Gewinns, der für die Philosophie daraus erwachsen sollte, so daß die Untersuchung und Darstellung geschichtlich gegebener Gedanken und Zusammenhänge unmittelbar übergehen mußte in ihre Beurteilung und Bewertung, in die sachliche Auseinandersetzung mit ihnen. (Vgl. „Allg. Gesch. d. Ph.", I, 1, S. V ff.) Aber auch für die historischen Studien und Arbeiten als solche bedurfte Deussen eines leitenden Gedankens; er suchte gewissermaßen den Gedanken aller Philosophie, dessen Geschichte geschrieben werden sollte. Endlich entsprach ein Verfahren, das weitgehende Vereinigung der vielfachen disparaten Philosophien verbürgte, Deussens versöhnlichem, positivem Naturell und war für seine religionsphilosophischen Bestrebungen unentbehrlich. Dieser „eine" Gedanke konnte aber weder der spezifische Grundgedanke der Schopenhauerschen Philosophie („Die Welt ist Selbsterkenntnis des Willens") sein — denn dann hätte es nicht erst eines Schopenhauer bedurft, um ihn in die Welt zu setzen, noch bei Deussens Einstellung ein Gedanke, dem andere Philosophien näher stünden als die Schopenhauersche, noch ein so enger, daß nicht die zugestandenermaßen bedeutendsten der geschichtlich gegebenen Philosophien unter ihm begriffen würden. Daher lautet der Gedanke: „daß (mit Kants Worten zu reden) die Welt nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, das heißt, daß die ganze, in Raum und Zeit unendlich sich ausbreitende

Außenwelt und ebenso der gesamte Komplex der Wahrnehmungen in meinem Innern, — daß dies alles nur die Form ist, in welcher das Seiende in einem Bewußtsein wie dem unsern sich darstellt, nicht aber die Form, in welcher es außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von demselben bestehen mag.“ („Allg. Gesch. d. Ph.“, I, 2, S. 38.) Deussen ist sich wohl bewußt, daß alle Philosophien voneinander und von diesem abstrakten Gedanken zu sehr verschieden sind, um sie miteinander und mit ihm für schlechtweg identisch zu erklären. Er spricht vorzugsweise nur von „Übereinstimmung“, und das soll offenbar weder bloße Ergänzung verschiedenartiger Teile zu einem neuen einheitlichen Ganzen noch bloße partielle Identität in dem abstrakten Leitgedanken, sondern beides zugleich bezeichnen, nicht aber totale Identität. Dreimal hat sich, nach Deussen, die Menschheit bisher zu der Höhe des leitenden Gedankens der Philosophie erhoben, d. h. ihn deutlicher und reiner als sonst erfaßt, in den Upanishad's, in der Philosophie des Parmenides und Platon und in der Philosopie Kants und Schopenhauers (a. a. O., S. 39). Es ist daher nur folgerecht, wenn er die Philosophie nicht vergleicht mit einer Pyramide, die allmählich aufgebaut wird, sondern erklärt, daß sie schon von jeher da war und nur bald von ferne, bald näher, bald undeutlicher, bald deutlicher, bald von dieser, bald von jener Seite, bald im Ganzen, bald in einzelnen Teilen erkannt wurde. („Allg. Gesch. d. Ph.“, I, 1, S. 31.) Andrerseits kann gerade er bei der Vorzugsstellung, die er der kant-schopenhauerschen Philosophie einräumt, nicht verkennen, daß hier der Menschheit etwas mitgeteilt worden ist, was früher denn doch noch nicht erkannt war, die Pyramide also so deutlich gesehen wie nie zuvor. Aber das hindert ihn nicht, zuweilen über das bezeichnete Maß hinaus verschiedenartige und verschiedenwertige Weltbilder weitgehend zu identifizieren, besonders Kantianismus und Christentum mit der Schopenhauerschen Lehre. Hinsichtlich der Kantischen Philosophie deshalb, weil ihm (wie Schopenhauer) daran liegt, sie zum wissenschaftlichen Fundament des eigenen Systems zu

machen, hinsichtlich des Christentums aus den wiederholt genannten Gründen; wie er denn auch Schopenhauer, Platon, Kant und Vedânta einander stark angenähert hat. So nimmt sich Deussens Philosophie der Philosophiegeschichte von außen betrachtet ein wenig willkürlich und einseitig aus. Indessen gibt diese sichere Orientierung Deussen eine um so größere Bewegungsfreiheit in der Herausarbeitung des Originellen eines jeden Philosophen, d. h. in der optimalen Einstellung zur Würdigung des von dem jeweiligen Standpunkte aus Gedachten und zur Erzielung eines Verständnisses nicht aus den Quisquilien der individuellen Existenzen, sondern aus den tiefsten sachlichen Gesichtspunkten ihrer seelischen Position heraus. Mehr noch: sie verknüpft diese Betrachtung mit dem Besten, was einem Jünger der Weisheit in unsern Tagen gegeben werden kann: mit der ihrer Natur nach universalen, weil zentralen Metaphysik Schopenhauers und der in ihrem Geiste verwerteten Kantischen Philosophie. Dieser Gedankenkomplex ist allerdings derjenige, welcher unserer Zeit den Zugang zu Tiefen eröffnet, die ihr auf anderm Wege unzugänglich bleiben oder nur undeutlich sichtbar werden. Wenn Deussen mit der Stimme Schopenhauers in die dunkle Vergangenheit hineinruft und lauter Widerhall ihm entgegentönt, so ist es vielleicht nur das Echo, welches er fälschlich für den Chor der Übereinstimmung hält? Der Leitgedanke der Deussenschen Geschichtsbetrachtung wäre dann ein Irrtum, doch Schopenhauers Größe würde durch seine Einzigkeit desto wunderbarer erscheinen. Aber ist es nicht vielmehr die Resonanz harmonisch gestimmter Saiten, die nur auf den rechten Ton gewartet haben, um auch aus grauer Vorzeit zu uns herüber zu erklingen? Dann hat Deussens Schopenhauerianismus nichts hineingedeutet in die Vergangenheit, sondern sie zur Offenbarung gebracht; dann erweist sich daran Schopenhauers Universalität und der Sinn und die Berechtigung der Deussenschen Methode. Eine evolutionistische Philosophie der Philosophiegeschichte, weit entfernt, den Deussenschen Standpunkt zu entwerten, kann unser Verständnis für ihn noch wesentlich

vertiefen. Denn gerade, wenn wir an eine Entwicklung, nicht an bloße Wellenbewegungen, in der Geistesgeschichte glauben, setzen wir ein einheitliches Subjekt dieser Entwicklung voraus, dessen Identität wir durch alle Phasen zu verfolgen haben. Wie wir im Knaben den Mann und im Manne den Knaben wiederfinden, obwohl beide miteinander nicht vertauscht werden können, so dürfen wir die neuere Philosophie durch die alte interpretieren, und umgekehrt; auch das Denken fremder alter Völker, die in die Geschichte unserer eigenen Philosophie nicht eingegriffen haben, wird durch geistige Familienähnlichkeit, durch intellektuelle Affinität (Schopenhauer und die Inder) verständlich werden. Und trotzdem ist der Mann Mann, der Knabe Knabe: manche Züge früherer und fremder Denksysteme werden wir niemals verstehen können; auch der Mann wird sich, wie er als Knabe war, nicht mehr ganz begreiflich finden, der Bruder dem Bruder, der Freund dem Freunde an irgendeinem Punkte unverständlich bleiben. Ein maßvoller Relativismus hat hier sein Recht. Man kann ja auch von der Geschichte der Philosophie nicht verlangen, daß sie uns Früheres und Fremdes besser verstehen lehre, als wir uns selbst und unsere Nächsten irgend verstehen können. Gerade der Relativismus aber darf, um sich nicht selbst aufzulösen, feste Beziehungspunkte für seine Relativitäten nicht aufgeben. Können wir einen methodisch zweckmäßigeren Beziehungspunkt finden als unser eigenes sachliches philosophisches Bewußtsein samt seinen wohlverstandenen Inhalten? und gibt es heute irgendwelche Philosopheme, die unserm Bewußtsein — wofern es überhaupt Zugang zu den hier betretenen T i e f e n hat! — näher liegen, verständlicher sind als diejenigen Schopenhauers?

5. B e d e u t u n g.

Deussens Werk, das wegen seiner pädagogisch-didaktischen Vorzüge, seiner Darstellungskunst und seiner Aufschließung des indischen Geistes in weiten Kreisen Beifall fand und seinem Schöpfer mannigfache Ehrungen brachte, ist von fachwissenschaftlicher, sei es indologischer, sei es

philosophischer, Seite nicht durchweg günstig beurteilt worden, und selbst die Bedeutung, welche von so freundlichen Kritikern, wie Scholz deren einer ist, dem Dahingeschiedenen zuerkannt wird, dürfte nicht allen, die mit den Dingen vertraut sind, genügen. Wir haben bis hierher Deussen als Mensch und Philosoph in seinem Wesen und seinen Werken nur darzustellen und verständlich zu machen gesucht und wollen nun zum Schluß unsre Meinung über die Bedeutung, welche ihm beizumessen ist, nicht zurückhalten. Nach zwei Richtungen wirkte Deussen bewußt: als Philosoph und als Historiker der Philosophie; darüber hinaus aber strahlen von ihm nicht geringe Kräfte aus in unser allgemeines Kulturleben. Unbestritten ist die quantitative Leistungsfähigkeit Deussens, die unerhörte Arbeitskraft und Gründlichkeit, welche vor allem in seinen indischen Studien und Schriften steckt, unbestritten, daß diesen ein erheblicher Wert zukommt, unbestritten seine schriftstellerischen Vorzüge und seine popularwissenschaftliche Bedeutung.

Aber wie das bei Doppelbegabungen so zu geschehen pflegt: die Philosophen erklären, daß er wesentlich Indologe, die Indologen, daß er wesentlich Philosoph gewesen sei, und erkennen seine Bedeutung auf ihrem eigenen Fachgebiete nicht ohne Einschränkungen an. Besonders gegen Deussens Auffassung der Upanishad's hat sich die Kritik gerichtet, und man hat ihm, bei aller Anerkennung seiner Leistung, vorgeworfen, daß er in unberechtigter Weise die Kant-Schopenhauersche Philosophie in die Upanishad's hineindeute und damit ihre Eigenart entstelle. Soweit dieser Vorwurf die Übersetzungen selbst anficht, ist das Urteil den Sanskritphilologen zu überlassen, allerdings solchen, die zugleich ebenso sehr echte Philosophen sind, wie Deussen es war. Die Übersetzungsabweichungen, die sich in Hermann Oldenbergs Buch „Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus“, 1915, finden, beziehen sich auf Stellen, von denen nicht die Entscheidung über die Gesamtinterpretation abhängt, vielmehr auf solche, die eine verschiedene Auslegung teils nach sprachlichen Ge-

sichtspunkten, teils nach Maßgabe der Gesamtauffassung zulassen. Die Oldenbergsche Übersetzung ist jedenfalls matt, und unbestritten dürfte sie auch nicht sein, da sie sich ebenfalls auf recht hypothetische Voraussetzungen stützt; einige ihrer Mängel lassen sich ebenso leicht bemerken wie die Haltlosigkeit und Zweifelhaftigkeit so mancher gegen Deussen geltend gemachten Bedenken Oldenbergs. Im ganzen aber wird doch der Textsinn der Upanishad's, wie er bei Deussen vorliegt, durch Oldenbergs Kritik gleichsam wider Willen bestätigt. Darauf sich stützend, darf denn wohl auch der Philosoph in den Streit mit eingreifen, ob wir den Grundgedanken der Upanishad's mit Deussen monistisch-idealistisch im Sinne des Kantianismus oder mit Oldenberg pantheistisch-mystisch im Sinne des Meisters Eckhart verstehen sollen. Zu berücksichtigen ist dabei, daß Oldenberg sich vorzugsweise von vergleichender Religionswissenschaft und Buddhismus, Deussen sich von Schopenhauerianismus und Vedântasystem leiten läßt. Zwischen der Frage, ob man mit Deussen die Upanishadlehre monistisch-idealistisch auffassen soll, und der anderen, ob man das Recht hat, sie in die Nähe der Kantischen Philosophie zu rücken, ist zunächst einmal zu trennen. Was die erstere anlangt, so folgt hier Deussen nur dem Standpunkt Çaṅkara's und des der Upanishadliteratur noch viel näher stehenden Gauḍapâda, also dem Vedântasystem, das sich für seine Advaitalehre gerade auf die Upanishad's stützt. Daß Deussen den Vedântismus recht verstanden hat, bestätigt Oldenberg indirekt; seine Kritik dürfte sich also nicht unmittelbar gegen Deussen richten, sondern müßte den ganzen Standpunkt der Vedântisten bekämpfen und als irrig erweisen. Hat Deussen fehlgegriffen, so beruht die gesamte Vedântarichtung in Indien auf einer unberechtigten Auslegung der Upanishad's, auf die sie sich gegen Sâṅkhyam und Buddhismus ausdrücklich beruft. Oldenbergs pantheistisch-mystische Auffassung bildet nicht, wie er glaubt, einen Gegensatz, sondern eine Ergänzung zur Deussenschen; denn Deussen bemerkt den Pantheismus, Kosmogonismus usw. der alten Texte sehr

wohl. Dagegen überzeugen Oldenbergs Bemühungen, den Idealismus aus den Upanishad's hinauszuinterpretieren, durchaus nicht und scheitern an der inneren Konsequenz, durch die sich Deussens Auffassung auszeichnet. Gleichwohl ist dieser Idealismus, und das ist für die Upanishad's ebenso charakteristisch wie es Kants persönlichen Absichten fremd ist, ein mystischer, eine Mystik des Wesens der Erkenntnis, keine Erkenntnistheorie, sondern Metaphysik des Erkennens, und es ist oft genug ein latenter, indirekter, unausgereifter mystischer Idealismus, der erst in den späteren Upanishad's als ein offenbarer, direkter und reifer hervortritt. Das Mystische der Upanishad's wie des Idealismus erfaßt gerade Deussen nicht minder, als er den idealistischen Sinn aller Mystik, soweit sie nicht erlebt, sondern philosophisch verstanden werden soll, nachzuweisen sich bemüht. Auch die Frage, ob die Upanishad's eckhartisch oder kantisch verstanden sein wollen, erledigt sich, wenn man im Auge behält, daß Deussen als Schopenhauers Schüler und Schopenhauer als Vedântist den Kantischen Idealismus als Basis einer der Mystik verwandten, sie interpretierenden Metaphysik betrachteten. In der Tat: wenn — nach Simmel und, diesem sich anschließend, Oldenberg — Kant das Weltganze als Inhalt unseres Bewußtseins zur Einheit der „Natur“ formt, so ist eben dadurch als Kehrseite desselben Gedankens ein Über-Natürliches, weil An-sich-seiendes, und auch das erkennende Subjekt selbst als Nicht-Erkanntes, nicht zur Natur Gehöriges, also Über-Natürliches anerkannt. Einem so verstandenen Kantianismus rückt Deussen sowohl die deutsche Mystik wie Plotin nahe und interpretiert sie durch ihn, weil der Kantianismus die einzige Handhabe bietet, den Tiefsinn der Mystik dem philosophischen Verstande zuzuführen; die Upanishad's stehen einem solchen Kantianismus noch näher, weil in ihnen das Vedântasystem wurzelt, welches die rein idealistische Gedankenreihe besonders entwickelt hat. Ob aber Deussen recht damit hatte, den in den älteren Upanishad's latenten oder wenigstens nicht ganz zweifelsfrei zutage tretenden reinen Idealismus und mystischen Kantia-

nismus nicht nur als den der Sache nach wesentlichen Grundgedanken der Upanishadliteratur, sondern auch geschichtlich als das Ursprüngliche und Frühere gegenüber Pantheismus und Kosmogonismus anzusehen, eine Rangordnung in eine Phasenreihe zu verwandeln, oder ob nicht Oldenbergs Ansicht gemäß umgekehrt die Reihe vom Realismus zum Idealrealismus und Idealismus verlief, müssen fernere geschichtliche Forschungen erst noch erweisen. Jedenfalls scheint mir der von Deussen ein für allemal erschlossene Vedântismus, der sich auf eine heimische Tradition stützt, als Führer in das Dunkel der indischen Philosophie nicht weniger Vertrauen zu verdienen als unsere dem allen so fremde (daher das Fremde und Äußere, nicht das Identische und Innere zunächst auffassende) europäische Wissenschaft. Tatsache ist, daß Deussens Übersetzungen der vedischen und epischen Texte eine außerordentliche Wirkung tun und nebst seinen Darstellungen den Geist Europas lebendig mit demjenigen Indiens verknüpfen; das gilt nicht nur vom europäischen, sondern auch vom indischen Standpunkt aus, wie der Beifall zeigt, den seine Worte und Werke unter den Pandits gefunden haben.

Europas Interesse für den indischen Geist hängt eng zusammen mit dem Problem der Religion, das unsere Zeit beschäftigt, mit der Frage der Vereinbarkeit des wissenschaftlichen und des religiösen Denkens. Als man gegen Ende des 18. Jahrhunderts den Glauben verlor und gleichzeitig nicht den Weg der Metaphysik beschreiten zu dürfen meinte, fand Kant den Ausweg, die Metaphysik zwar theoretisch auf ein Minimum von Fragen einzuengen, ihr aber in praktischer Hinsicht Spielraum und eine dem Kirchenglauben, insbesondere dem Theismus verwandte Form zu lassen. An diesem System der zwei Bewußtseinskammern, in deren einer Platz findet, was aus der anderen verdrängt wird, leiden wir noch heute. Es lähmte die schöpferische Kraft der Metaphysik, es stumpfte das philosophische Gewissen ab, es ersparte dem Gelehrten ernste Kämpfe mit eingeimpften Vorurteilen — es war bequem.

Schopenhauer hat es sich nicht bequem gemacht, dafür aber die Einheit und Tiefe des Denkens wiedergewonnen. Es ist Deussens Ruhm, gerade darin Schopenhauer gefolgt zu sein, so viel schwerer es ihm als Pastorensohn fallen mußte, und wenn er dafür äußerlich in seinen Religionsreformgedanken und gelegentlich in seiner Ausdrucksweise den Zusammenhang mit den alten Glaubensvorstellungen betont, so ist er doch de facto stärker und freier als alle jene Kantianer, die „glauben" zu dürfen meinen, was ihrem wissenschaftlichen Denken widerstreitet. Kein Wunder daher, daß Deussens höchst unbequemer „Philosophie der Bibel" nicht überall ein guter Empfang bereitet wird; fast wider Deussens eigene Absicht leuchtet das Buch so hell mit der Sonne der Philosophie in den Dämmerschein des Glaubens hinein, daß mancher Spuk zerrinnt und die reinen überempirischen Inhalte, die unser Gesamtbewußtsein (mit Einschluß des Verstandes) sucht, in ihren klaren Konturen hervortreten. Die Kritik, welche beispielsweise Scholz (a. a. O., S. 311—314) an Deussens „Philosophie der Bibel" übt, beruht auf Voraussetzungen, von denen nicht ganz deutlich ist, ob sie auf eine wissenschaftlich gemeinte theistische Metaphysik oder auf eine Erhaltung des Glaubens im Geiste der „Praktischen Vernunft" oder gar der Kirche abzielen. Es ist richtig: „Deussen hat", wie Scholz sagt, „nicht gesehen, daß er die Religion durch diese Konzentration auf ihren vermeintlichen Kern in Wirklichkeit zertrümmert hat." Aber der Titel „Philosophie der Bibel" sollte ja weder eine Philosophie über die Bibel noch eine Psychologie der Religion oder der jüdisch-christlichen Kultur noch eine Anleitung zur Religion oder deren Unterstützung bezeichnen, sondern die Herausarbeitung der philosophischen Bestandteile aus der biblischen Gedankenmasse. Deussen glaubte, das „Problem des Christentums", d. h., wenn ich den von Scholz gebrauchten Ausdruck richtig verstehe, das für uns am Christentum Problematische (was ist Christentum und wie sollen wir uns zu ihm stellen?), gerade dadurch lösen zu können, daß er es nicht vom Standpunkt des Christen-

tums oder praktischer Kulturpsychologie und Kulturphilosophie, sondern von demjenigen der Geschichte der theoretischen wissenschaftlichen Metaphysik behandelte, d. h. die philosophischen Elemente des Christentums ohne Nebenabsicht herausschälte und die darin enthaltenen Probleme, welche das Christentum sich selber stellte (Unfreiheit, Monergismus usw.), untersuchte. Scholz hat recht, wenn er bestreitet, daß auf diese Weise das Problem des Christentums als religiöser Erscheinung (was ist christliche Religion? können bzw. sollen wir christlich-religiös sein?) gelöst sei. Aber die unmittelbare und allein im Rahmen seines philosophiegeschichtlichen Gesamtwerkes liegende Aufgabe, die Analyse der Philosopheme des Christentums, hat Deussen vortrefflich erfüllt. Dabei darf es für unsre sachlich philosophische Beurteilung des Buches nicht ins Gewicht fallen, ob seine philosophische Entwertung des Theismus („Gottesbewußtsein"), dessen Konsequenzen, wie Scholz es verlangt, für „Welt- und Selbstbewußtsein" Deussen tatsächlich aufzeigt, der Religion ihre „Sinnhaftigkeit" (d. h., wenn ich den Scholzschen Ausdruck nicht falsch auffasse, einfach „eigenen Sinn") raubt. Wenn Scholz erklärt, daß Deussens „Philosophie der Bibel" „vor einer eindringenden Kritik nicht bestehen" könne, „da sie die Grundlagen dieser Philosophie, nämlich die Religion im Sinne des Gotthabens und Von-Gott-Erfaßtseins aufhebt", und in dem Werk eine höchst beachtens- und nachdenkenswerte, aber doch nur persönliche Auseinandersetzung Deussens mit dem Christentum erblickt, so sei die Bemerkung gestattet, daß Deussen als Historiker den Theismus natürlich als Grundlage der biblischen Philosophie so gut wie jeder andere erkennt und nur als Philosoph sein negatives Werturteil über ihn gefällt hat; wir können in der Begründung des Theismus, die Deussen von Scholz entgegengehalten wird, sachlich überzeugende Argumente nicht finden, sondern nur eine Klage (daß Deussen etwas zerschlage, was Scholz behalten möchte), also eine doch wohl persönliche Auseinandersetzung mit Deussen und dem Christentum. Man löst auch das Problem des Positivismus nicht, indem man

sich auf „Gotteserfahrung“ als eine angeblich gültige Erfahrung (im Kantischen Sinne) beruft. Weder Positivismus noch Christentum können geben, was unsere Zeit, was alle Zeiten suchen: die Synthese von immanenten und transscendenten Bewußtseinsinhalten, die Versöhnung des Verstandes mit dem „besseren Bewußtsein“. Diese Synthese, die nicht im Glauben, nicht in der Erfahrungswissenschaft gefunden werden kann, ist geleistet in der wissenschaftlichen Metaphysik. Den Stoß, der dieser vom Alleszermalmer Kant versetzt ward, fing Schopenhauer auf und lenkte ihn gegen die Schranken der Erfahrung: an einer kleinen Stelle entstand ein Durchlaß — aber er genügte. Welche Bedeutung ist diesem Schopenhauer beizumessen?

Damit sind wir an der Kernfrage Deussens Bedeutung betreffend angelangt; denn diese steht und fällt mit derjenigen Schopenhauers. Aber gerade aus jenem bewußt epigonischen, ja jüngerhaft dienenden Verhältnis zu Schopenhauer hat man sich das Recht hergeleitet, über Deussens philosophische Bedeutung geringschätzig hinwegzugehen. Denn in der bloßen Reproduktivität erblicken alle diejenigen einen Mangel, welche die Bedeutung eines Denkers nicht in seiner geschichtlichen Funktion, sondern in seinen persönlichen Anlagen suchen. War es Anlage oder Schicksal, daß Deussens Denken so vollständig, wie es auch bei nachschaffenden Naturen selten ist, zur Kopie der Gedanken Schopenhauers wurde? Offenbar wirkte beides zusammen: eine auf qualifizierte Reproduktion aktiv angelegte Natur und das Zusammentreffen mit der ebenso qualifizierten geistigen Gewalt eines Schopenhauer. Wäre Deussen nicht von Haus aus Metaphysiker gewesen, so hätte er Schopenhauer nicht verstanden. Als schöpferische Natur hätte er ihn vielleicht verstanden, wäre aber sicherlich über ihn hinausgegangen; wenn auch nur wenig, so doch betont und bewußt. Wäre er passiv gewesen, so hätte er Schopenhauers Gedanken übernommen, nicht nacherlebt und nachgeschaffen, und hätte nie die Selbständigkeit gewonnen, sich in den gefaßten Vorstellungen

frei zu bewegen wie in ganz eigenen und sie vom Zentrum der Idee des Systems aus zu ergänzen und zu modifizieren. Vor und nach Schopenhauer wirkten auf Deussen Männer von ähnlicher und ihm selbst verwandter Art, aber ohne die Genialität des Frankfurter Philosophen; sie wurden Deussens persönliche oder literarische Freunde — mehr niemals; gerade von ihnen ließ sich Deussen auffallend wenig beeinflussen. Er stellte sich nur in den Dienst des Genies. Aber trotz aller Beziehungen, die ihn mit Goethe verbanden, vermochte der Dichter doch wenig über ihn, der ein wissenschaftlich metaphysisch gerichtetes Naturell verlangte, um sich diesem hingeben zu können. So konnte nur Schopenhauer ihm das werden, was er geworden, und mußte es werden, sobald die Begegnung geschah; sie geschah, und das war Schicksalsfügung. Die Anteile, welche Deussens aktivreproduktive Anlage, Schopenhauers Genialität und beider Geistesverwandtschaft an dem Resultat der Deussenschen Entwicklung haben, stehen zueinander in genauem Verhältnis, so daß man daran denken könnte, eine Formel zu finden, aus der sich Schopenhauers Einfluß auf Deussen und Deussens angeborne Selbständigkeit quantitativ bestimmen ließe, sobald eine genaue Analyse der Gedankenkomplexe beider Denker und eine Feststellung des Grades ihrer natürlichen geistigen Verwandtschaft vorausgegangen wäre. Die heute noch übliche Art der historischen Analyse würde dazu bei weitem nicht ausreichen. Es müßte eine formale Analyse hinzutreten, d. h. eine Auflösung der philosophischen Gedankensysteme in ihre konstituierenden Bestandteile: sprachliche Formulierung, Begriffsbildung, Realvorstellungen und Intuitionen, um dann zu untersuchen, wessen, welche und wie große Einwirkungen auf jeden dieser vier Faktoren eines Denkers stattgefunden haben bzw. von ihnen auf einen andern Denker ausgeübt wurden und welche Veränderungen unter dem Druck der Einwirkungen zustande kamen, wobei die Mitwirkung anderer psychischer Momente, wie Einflüsse Dritter, Gewöhnung, Suggestion usw., sinngemäß in Rechnung zu stellen wäre. Unzweifelhaft würde eine solche formale

Analyse allein zu einer genaueren Bestimmung der Begriffe „Einfluß", „Anregung" und „Originalität" führen, mit denen heute noch sehr willkürlich gewirtschaftet wird. Man wird in den Geschichten der Philosophie, die sich das Aufdecken von Abhängigkeiten besonders angelegen lassen, vergeblich nach einem Ansatz zu einer näheren Bestimmung dieser Art suchen; und doch sollte man bedenken, wie verschieden das Bild des Wertes einer philosophischen Persönlichkeit sich gestaltet, je nachdem sie z. B. unter dem Einfluß eines Schopenhauer oder eines Beneke stehend befunden wird, und je nachdem, ob die Berührung auf der Oberfläche der Begriffe stattfand oder in den letzten Abgründen des Bewußtseins. Freilich würde solche Untersuchung infolge ihrer gleichsam vertikalen Auflösung natürlicher Gedankenkomplexe (bei deren bloß horizontaler Analyse in Einzelgedanken wir das Mitdenken in den Gedanken nicht aufzugeben brauchen) hier zu einer Zerlegung in nur äußerlich nachweisbare, aber nicht mehr mitdenkbare Bestandteile führen und dadurch den unangenehmen Charakter eines äußeren mechanischen, ungeistigen, eben erkenntnispsychologischen Verfahrens annehmen. Dennoch wird ohne das über „Einfluß" und „Originalität" in der Geschichte der Philosophie niemals etwas Bestimmtes gesagt werden können, und gerade für Deussen wäre eine derartige Betrachtung seines Verhältnisses zu Schopenhauer voraussichtlich nicht ungünstig. Wie viele, die über ihn urteilen, dürften bei einem solchen Examen wohl schlechter abschneiden!

Das Gesamturteil über Deussens Bedeutung entscheidet sich also nicht durch seine Abhängigkeit als solche, sondern, wie wir schon sagten, durch die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung Arthur Schopenhauers. Haben alle diejenigen recht, welche in dem Weisen von Frankfurt immer noch einen neben andern, oder einen Abseitigen und Überholten, oder aber ein Genie, jedoch keinen philosophischen Führer der Gegenwart erblicken, so beschränkt sich damit auch der Wert von Deussens Leistung fast nur auf das Bleibende seiner indischen Forschungen und Übersetzungen als solcher und das Unbestrittene, das oben ge-

nannt wurde. Selbst wenn wir dazu schweigen und es Deussen, dessen Schriften ja noch reden, selbst überlassen wollten, seinen Standpunkt und seine Einschätzung Schopenhauers zu rechtfertigen, so würde vielleicht durch die langsam sich auswirkende Kraft der Deussenschen Werke die Anerkennung sich mehren und die rechte Beurteilung des einzigen Kant ebenbürtigen deutschen Philosophen, des letzten großen Denkers, den die europäische Kulturwelt hervorgebracht hat, gerade durch Deussens Verdienst herbeigeführt werden. Auch ohne das müßte ein Unbefangener aus der Gewalt, die Schopenhauer allein durch seine Schriften über einen nicht eben unbegabten Forscher dessen lebelang hat ausüben und durch die er diesen Forscher zu erstaunlicher Produktivität hat befähigen können, billigerweise schließen, daß hier Mächte von außergewöhnlicher Bedeutung im Spiele sein müssen. Wir wollen aber unserer Meinung einer Welt von Vorurteilen und Befangenheiten gegenüber freimütig Ausdruck verleihen, nur um zu zeigen, daß sie vorhanden ist, nur, damit sie nicht totgeschwiegen wird. Wir sind uns bewußt, sie sogar in Ausführungen mittleren Umfangs nicht derart begründen zu können, daß wir dem Gegner gerecht würden und ihn auch nur zu ernstlicher Auseinandersetzung zwängen. So möge man verzeihen, wenn wir hier ganz auf den Beweis verzichten; den Freunden dieser Anschauung wird das genügen, manchen andern der bloße deutliche Hinweis vielleicht zur Erarbeitung derselben Überzeugung führen. Ein „Beweis" könnte nur durch ein vielbändiges Werk „Kritik der Philosophie der Gegenwart" geliefert werden. Vielleicht, daß einmal ein wissenschaftlich geschulter Schopenhauerianer an diese Aufgabe schreitet; indessen möge die Arbeit vieler in unserm Jahrbuch und in Monographien nach und nach das Gewünschte zu leisten suchen. Vielleicht auch, daß derweilen die Zeit heranreift, die diesen Beweis ganz überflüssig macht. Wir halten in der Tat die landläufige Einschätzung Schopenhauers für eine Unterschätzung, beruhend auf nicht ausreichendem Verständnis, dessen Unzulänglichkeit wir aus mancherlei Motiven, darunter zünftigen Ge-

sichtspunkten und allgemein-menschlichen Bedingungen, begreifen, aber nicht hingehen lassen dürfen. Aber man mag in wissenschaftlichen Kreisen über Schopenhauer reden wie über eine Größe der Vergangenheit, die Gegenwart ist von ihm erfüllt; sie folgt ihm, sie bekämpft ihn, aber er ist in ihr lebendiger als irgendein anderer von denen, die sich der Lösung des Welträtsels im rein philosophischen Sinne gewidmet haben. Wenn Fichte und Hegel heute noch wirksam sind, so als Sozial- und Staatsphilosophen und praktische Ethiker, nicht als Metaphysiker; denn der Rationalismus ist immer mehr Sache der Zunft geworden, das Allgemeinbewußtsein gehört dem Empirismus und dem Intuitivismus. Schopenhauers System ist jetzt, hundert Jahre nach seiner Genesis, sechzig Jahre nach dem Tode seines Urhebers, wohl der Vervollkommnung, Ergänzung, Erweiterung, ja auch Korrektur bedürftig, aber es ist, in modifizierter Form, das einzige, dessen Spannweite und Tiefe genügt, um die philosophische Arbeit der Jahrhunderte bis auf unsere Tage in sich aufzunehmen und vereinigt der Fortentwicklung zu überlassen; es ist empirisch unbeweisbar wie alle Philosophie (auch diejenige Kants, auch diejenige der Positivisten), aber es ist die einzige Deutung des Weltganzen nebst unserm in diesem sich entfaltenden Leben, die κατὰ δύναμιν zu einer Synthese des gesamten Vorstellungsgehaltes aller Schichten unseres Bewußtseins führt und κατ' ἐνέργειαν darin fortschreitend sich bewährt — ganz gegen die Erwartungen seiner oberflächlichen Kritiker. Bei aller Verarbeitung erfahrungswissenschaftlicher Ergebnisse und Entdeckungen durch jene philosophischen Richtungen, die an Schopenhauer vorbei oder nur durch Teilgedanken seines Systems hindurch gegangen sind, fehlt es zurzeit an einer allgemein maßgebenden obersten Orientierung. So wie es notwendig war, durch Platon, durch Kant hindurch zu gehen und in ihnen zeitweilig alle Tendenzen zu sammeln, so muß unsere Zeit durch Schopenhauer hindurch, mag sie wollen oder nicht. Das Widerstreben ist begreiflich, am begreiflichsten bei schöpferischen Geistern, die schon neue Ziele ins Auge fassen,

bei schulgerechten Denkern, die sich über die Unfertigkeiten der historischen Schopenhauerschen Philosophie nicht hinwegsetzen können, bei akademischen Lehrern, in denen die persönlichen Konflikte der Vergangenheit traditionell fortwirken. Aber die Natur befolgt unerbittlich ihre Gesetze auch auf dem Gebiete des Geistes, und so wird niemand ungestraft an Schopenhauer vorbeigeschlichen sein, auch wenn das Vorbeischleichen bloß ein Vorbeidenken, ein Nichtverstehenkönnen war. Nur wer diese geistige Instanz passiert hat, kann das Visum, ja den Auftrag zur Weiterreise erhalten. Die allmählich nachlassende, aber immer noch bestehende Unterschätzung, das Nichtverstehen Schopenhauers, und zwar gerade seines einzigen Grundgedankens, ist ein Gradmesser für den niedrigen Stand der philosophischen Leistung unseres Zeitalters. Soll aus unserer wirren Philosophie der Gegenwart etwas werden, so führt der Weg durch das Zentrum der Schopenhauerschen Philosophie, aber natürlich über sie hinaus. Kommt aber einst die Zeit, die Schopenhauer als den Platon des 19. Jahrhunderts feiert, so wird auch Deussens Name mit Ruhm genannt werden, während mancher produktive Forscher, der mit der Masse an Schopenhauer vorbeigetrieben ward, der Vergessenheit anheimgefallen sein mag. Dann wird man es als Hauptverdienst und als das wahrhaft Bedeutende an Deussen zu schätzen wissen, daß er abseits vom Strom der Tagesmeinungen die Einsicht und den Mut besaß, Schopenhauers Lehre zu würdigen, zu verbreiten, durchzubilden und für das Verständnis früherer Philosophien, insbesondere derjenigen Indiens, zu verwerten. Nicht auf die Produktivität als solche kommt es ja an, sondern auf ihre Qualität, auf die Funktion, welche die geleistete Arbeit in der Geistesentwicklung ausübt. Deussens philosophisch reproduktive, aber auf das Rechte gerichtete Natur wird sich als philosophisch bedeutsamer erweisen als die abwegigen quasi-philosophischen Produktionen unserer Tage, in denen immer noch die Überschätzung des Begriffs sich mit einem seltsamen Verzicht auf tiefere Intuition und einer überflüssigen, ja unzweck-

mäßigen, chaotischen Anarchie der Terminologie verbindet und in denen die Kräfte sich an Einzelproblemen zersplittern, während alle Versuche zur Synthese einer Weltdeutung mehr und mehr als a priori unwissenschaftlich unterlassen werden. Zur babylonischen Sprachverwirrung gesellt sich die innere Entfremdung der auseinanderstrebenden Gedankenströme. Der Relativismus treibt sein Spiel damit. Nur Männer der Synthese können uns helfen, gleichviel ob sie schöpferisch oder nachschaffend wirken. Sie sind selten genug, aber auch der Nachschaffenden konservative Kraft wirkt über ihr endliches Dasein hinaus vermöge innerer Werte, deren dynamisches Maß nicht durch das persönlich Neuschöpferische ihrer individuellen Träger, sondern durch die Macht der unbedingten Norm, der reinen Idee der Philosophie, der „Wahrheit" selbst bestimmt wird. Und darauf kommt es an.

SCHOPENHAUER 1919—2020.

Dem Gedenken an PAUL DEUSSEN gewidmet von

ALOIS HÖFLER (Wien).

Paul Deussen sagte in dem Vorwort zum Achten Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel, 7. Mai 1919, — dem Letzten, was er für unsere Gesellschaft geschrieben, — es werde auch uns „gelingen, uns aus der langen, von Leidenschaften umstürmten Winternacht eines unphilosophischen Lebens zur Klarheit und Wahrheit emporzuringen. . . Mit dieser Hoffnung begrüßen wir den Anbruch des zweiten Jahrhunderts, in welchem die Welt als Wille und Vorstellung berufen sein wird, in Wissenschaft, Kunst und Religion ihre segensreichen Einwirkungen auf die ganze Menschheit auszuüben. — Ein Beitrag zum gegenwärtigen Jahrbuch von Professor Höfler in Wien mit dem vielversprechenden Titel „Schopenhauer 1919 bis 2020" scheint dieses Thema zu behandeln. Leider ist das Manuskript dieses Beitrages auf der Reise von Wien nach Kiel verloren gegangen und kann erst in unserm Jahrbuch für 1920 erscheinen."

Das Manuskript, dem Deussen die Ehre solcher Erwähnung erwiesen, war am 1. November 1918 vollendet und sogleich von Wien abgesendet worden. Es ist nicht zu wundern, daß es der Wirbel verschlungen hat, der am 5. November 1918 von Kiel aus über ganz Deutschland und Österreich sich ergoß. Meiner kleinen Arbeit aber war das nur zum Heil: denn ich konnte sie nun ergänzen durch mehrere Hinweise auf den wertvollen Inhalt jenes Achten Jahrbuches. Wie sehr gerade dieses unserm verehrten Führer am Herzen gelegen war, besagt der nachfolgende Brief. Ich ändere nichts an dem damaligen Wortlaut. Denn doppelt rührend und in gewissem Sinne tröstend ist es uns, daß Deussen sein Leben in diesem Jahre — für uns als Jubiläumsjahr begonnen, für Deutschland und Österreich zum Unglücksjahr geworden, — hat beschließen dürfen, wie im Jahre vorher sein oft und lebhaft geäußerter Wunsch in Erfüllung gegangen war, seine große Geschichte der Philosophie noch abschließen zu dürfen mit der Philosophie Schopenhauers. — Im folgenden also der (— auch im übrigen möglichst wenig veränderte —) Wortlaut meiner Handschrift von 1918:

Der allverehrte Führer der Schopenhauer-Gesellschaft schrieb mir (und wohl noch mehreren unserer Gemeinde) am 15. August 1918:

„Sehr geehrter Herr Kollege! Im Dezember des Jahres 1918 erschien (mit der Jahreszahl 1819 auf dem Titelblatt) Die Welt als Wille und Vorstellung, ein Werk, dessen ungeheure Bedeutung für Philosophie, Kunst und Religion jahrzehntelang nicht erkannt wurde, auch heute noch von vielen verkannt wird, aber Ihnen gegenüber keiner Hervorhebung bedarf. Demgemäß soll unser Jahrbuch für 1919, welches, wie wir hoffen, von Mitte Dezember bis Ende Januar 1919 gedruckt werden und zu Schopenhauers 131. Geburtstage, am 22. Februar erscheinen wird, den Charakter eines Jubiläumsjahrbuches tragen. . . Zu diesem Zwecke richte ich auch an Sie, sehr geehrter Herr, die Bitte, einen . . . Beitrag zu liefern, welcher nach Belieben einen bestimmten Punkt behandeln oder auch Ihre Stellung als die einer tonangebenden Persönlichkeit zu Schopenhauers Philosophie im allgemeinen darlegen könnte. . . Ihr hochachtungsvoll ergebener
Paul Deussen."

Der in dieser Aufforderung gelassene Spielraum für die Wahl des Gegenstandes und insonderheit die Zahlen 1818[1] bis 1919 regten in mir lebhafte Rück- und Vorblicke an: Den Rückblick, wie ich selbst 1873 (als Zwanzigjähriger) zu Schopenhauer geführt worden und ihm nun fast ein halbes Jahrhundert anhänglich geblieben bin. Den Vorblick und die Vorfrage:

Was soll und wird von Schopenhauers Philosophie im nächsten Jahrhundert 1919 bis 2020 — und hoffentlich *in aeternum* — nicht nur selbst lebendig bleiben, sondern auch zu neuen geschärften Fragestellungen anregen und so auf die wissenschaftliche Philosophie und auf die „Philosophie als Weisheit" noch weiterhin befruchtend wirken?

Auf letztere Frage hin hatten sich mir längst so viele Problemstellungen erkenntnistheoretischer, metaphysischer, auch psychologischer und logischer Art im Sinne moderner philosophischer Einzelforschung aufgedrängt, daß auch schon die bloße Andeutung möglicher Problemlösungen den Raum nicht nur der für diesmal gewünschten Abhandlung weit überschritte, sondern

[1] Die Jahreszahl 1818 ist mir auch persönlich bedeutsam: Im Jahre 1818 (am 16. Juni, also ganz kurz vor der W. a. W. u. V.) wurde mein Vater Alois Höfler geboren zu Ried in Oberösterreich (ich als sein Erstgeborener am 6. April 1853 zu Kirchdorf in Oberösterreich). Er starb schon 1866 als Opfer der Kriegscholera zu Wien, wo er seit 1858 Landesgerichtsrat gewesen war.

auch für künftige Jahrgänge überreichen Stoff böte; etwa in Form einer Fragensammlung: „Einzelfragen an Schopenhauer und die Seinigen“.[1] Im folgenden nur einige Bruchstücke meines einschlägigen Stoffes; und ich würde mich freuen, wenn auch sie schon weitere Fragen und einige Ansätze zu ihrer streng wissenschaftlichen Beantwortung anregten.

Zuvor aber seien noch zur ersten der beiden obigen Fragen, der nach meinem persönlichen Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, einige Bekenntnisse gestattet. Denn seit 1878 habe ich als Lehrer der Philosophie, zuerst am Gymnasium neben Physik und Mathematik, dann an den Universitäten Wien, Prag und seit 1907 wieder in Wien, einen nicht ganz kleinen Teil meiner Lebensarbeit einer solchen philosophischen Forschung und Lehre (neben und als Grundlagen der Pädagogik) gewidmet, wie sie zur Zeit des Erscheinens der W. a. W. u. V. unmöglich schon vorhergesehen werden konnte. Und welcher Philosoph oder Bearbeiter was immer für einer allgemeinen oder besonderen Wissenschaft vermöchte jemals vorauszusehen, was das nach ihm kommende Jahrhundert an Problemen und, wenn's gut geht, an Beiträgen zu Problemlösungen gebären werde? Wenn daher mein Name in den Geschichten der Philosophie genannt zu werden pflegt im Zusammenhang mit Brentano und Meinong und dabei niemand an Zusammenhänge dieser zwei Philosophien mit der Schopenhauers denkt, so darf wohl auch einmal ich mich selbst fragen, wie es denn gekommen ist, daß sich in mir die Anhänglichkeit an Schopenhauer zum mindesten gut vertragen habe mit meinem Weiterarbeiten in der durch Meinong gewiesenen und beschrittenen Richtung? Von der Antwort auf diese Frage aber heute nur soviel (das übrige vielleicht künftig in meinen Lebenserinnerungen und nächstens einiges in den vom Verlag Felix Meiner herausgegebenen Selbstdarstellungen von etwa zwanzig jetzt lebenden deutschen Philosophen), als es einen besonderen Fall bildet zur viel allgemeineren Frage:

Soll uns Schopenhauers System einfach als ein konservatives, auf immer in sich und gegen außen hin geschlossenes gelten, oder hat es vielmehr die innere Eignung, Zuwüchse an Energie nicht nur von seiten späterer Philosopheme zu empfangen, sondern — was noch wichtiger ist — auch an sie zu erteilen?

---

[1] „Zwei beiläufige Aufgaben der Schopenhauerforschung, mit einer Bitte an die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft“ stellt im Jahrb. VII (S. 212—226) Großmann (s. u. S. 124 ff). — Was hier „beiläufig“ geschah, empfehle ich künftig systematisch zu tun.

Immerhin gestatte ich mir meinen Beitrag zu dieser Frage zuerst in seiner und meiner ganz konkreten Individuation anzudeuten, — damit er vielleicht um so konkreter und im ebenfalls Individuellen um so wirksamer verschiedene persönliche Mitteilungen anderer Freunde[1] Schopenhauers an unsere große Gemeinschaft anrege. — Ich war 1873 während der Sommerferien Hauslehrer in Mährisch-Ostrau und lernte dort den 16-jährigen Ernst Knaur[2] kennen. Dieser war durch Josef Pommer[3] (damals Gymnasiallehrer für Mathematik, Physik, Deutsch und philosophische Propädeutik, später Reichsratsabgeordneter und als erfolgreicher Sammler, Herausgeber und Pfleger unseres deutschen Volksgesanges frisch und froh tätig) auf Schopenhauer hingewiesen worden. Ernst Knaur hat mich damals beinahe zwingen müssen, die Vierfache Wurzel und die Farbenlehre mit ihm zu lesen. Zugleich aber waren wir beide mit Richard Wagners Kunstwerk und seiner Kunstlehre (seinen damals neun, seither zwölf Bänden Gesammelte Schriften und Dichtungen) bekannt geworden. Die jugendliche Hitze, mit der wir diese neuen künstlerischen und kunsttheoretischen Eindrücke aufnahmen und uns dann in unvergleichlich intensiverer Weise, als es beim Bildungsphilister Mode war und ist, mit aller erhabensten Dichtung und Kunst (Homer, Goethe, Beethoven, also keineswegs nur mit Wagner) während unserer ganzen akademischen und der folgenden Lehr- und Lehrerjahre beschäftigten, strahlte Licht und Wärme auch aus in das gleichzeitige, kaum minder begeisterte Studium der sechs Bände Schopenhauers (in der damals allein in Betracht kommenden Ausgabe von Frauenstädt). So intensiv waren jene Jugendeindrücke, daß ich um 1878, ebenso wie Dichtung und Musik des „Ring des Nibelungen", auch meinen Schopenhauer von Anfang bis Ende im kleinen Finger hatte.[4]

[1] Vorbilder gaben im Jahrb. I (S. 13—19) Deussen, „Wie ich zu Schopenhauer kam"; zuletzt in Jahrb. VIII (S. 201—207) Gjellerup, „Mein Verhältnis zu Schopenhauer".

[2] und [3] Beide Freunde sind mir gestorben in dem seit dem Absenden und Verlorengehen obiger Mitteilungen verflossenen Unglücksjahr 1918/19: Pommer hat sich am 18. November 1918 in seinem 74. Jahr getötet aus Verzweiflung über die Waffenstreckung seines über alles geliebten Deutschland. — Knaur † 30. März 1919.

[4] Es ging und geht mir also ähnlich, wie es Gjellerup von sich erzählt: „Längst bin ich mit den Werken Schopenhauers so vertraut, daß mir nicht leicht das Bedürfnis ankommen würde, um der Gedanken, ja selbst um der Darstellung willen einen Band zu öffnen. Wenn ich dies dennoch oft und gern tue, dann geschieht es, um der

Vorausgegangen war diesem philosophischen Studium fast nur das von Kants „Kritik der reinen Vernunft" und der „Prolegomena"; völlig autodidaktisch, denn an unserer Wiener Universität hatte es bis 1874 (bis zur Berufung Brentanos) noch schlechthin keine andere Philosophie als die Herbarts gegeben, der nach Schopenhauers lustig-boshaftem Wort „seinen Verstand verkehrt angezogen". Erst als ich schon Gymnasialsupplent war, begann ich das zweistündige Abendkolleg Franz Brentanos zu besuchen (sein Vormittags-Hauptkolleg habe ich nie gehört); was ich ihm verdanke im schärfsten Auffassen logischer und psychologischer Einzelfragen, habe ich angedeutet in meinem Aufsatze „Franz Brentano in Wien" (Süddeutsche Monatshefte, Mai 1917). Der „Atheist" Schopenhauer war aber dem ehemals katholischen, dann konfessionslos gewordenen Priester Brentano so verhaßt, ja verächtlich, daß ich nur lächeln konnte, wenn beim (möglichst seltenen) Aussprechen des Namens „Arthur Schopenhauer" etwas wie ein Gruseln über seinen ganzen Leib lief (so daß es uns erinnerte an ein lustiges Bild von Wilhelm Busch). Auch Kant bedeutete dem Thomisten Brentano nicht einen Aufstieg, sondern den Anfang des Verfalls deutscher Philosophie. Diese Doppelabneigung (dazu sein Höhnen gegen Richard Wagner z. B. seine „Meistersinger", sein Haß gegen Bismarck u. dgl. mehr) zog natürlich von Anfang scharfe Grenzen um das, was von Brentanoschen Ansichten und Lehren für mich überhaupt genießbar und weiterbildungsfähig war. — In jenem Abendkolleg aber hatte ich auch Meinong[1] kennen gelernt und als dieser sich bald darauf für Philosophie in Wien habilitierte, zog ich seine Besprechungen philosophischer Fragen sogleich den Brentanoschen vor. Eine der ersten legte die Vierfache Wurzel zugrunde und brachte mir (damals noch ganz Anfänger) Lob ein für ein genaues Referat. — 1890 erschien die von mir verfaßte „Logik". Die Worte: „Unter Mitwirkung Meinongs" deuten an, wieviel ich seinen bis dahin erschienenen Schriften verdankte (namentlich seinen Hume-Studien I und II

Stimme Schopenhauers, der Stimme eines alten, weisen Freundes, zu lauschen" (Jahrb. VIII, S. 207).

[1] Die Kunde von Meinongs Tod († 27. November 1920) trifft bei mir ein gleichzeitig mit den Korrekturfahnen dieses Aufsatzes. Was er seiner und unserer Wissenschaft war, sagt uns die „Selbstdarstellung", die soeben bei Felix Meiner erscheint. Als seine letzte Arbeit meldete mir Meinong im Oktober 1920 den Nachruf für Paul Deussen, den ihm die Wiener Akademie der Wissenschaften für ihren Almanach aufgetragen hatte. Wir werden dort Meinongs Lob namentlich von Deussens „Geschichte der Philosophie" lesen.

über den modernen Nominalismus und die Relationstheorie, Wiener Akademie 1877 und 1882 — seither in Bd. I und II von Meinongs gesammelten Abhandlungen, Joh. Ambr. Barth, 1913/14). Als Brentanos allzu ergebener Schüler Marty in einem offiziellen Gutachten (von dem beide nicht ahnten, daß es mir die Schulbehörde zur Einsicht vorlegen werde) über meine Logik u. a. schrieb: „Auch hier hat sich Höfler, durch Meinong verführt, eines Abfalls von der richtigen Lehre schuldig gemacht", war der Bruch zwischen Brentano und seiner Orthodoxie einerseits, Meinong und mir andrerseits unheilbar geworden. — Ich werde diesen Leidigkeiten nicht noch einen Bericht über die Leiden hinzufügen, die mir nach meiner Habilitation „für Philosophie und Pädagogik" (1895) die beiden damaligen Wiener Philosophieprofessoren bereitet haben. Von diesen bezeichnete es der eine bei seiner Berufung nach Wien als seine „Mission, die letzten Spuren der Brentanoschen Schule auszurotten" (worunter nur ich gemeint war, da Brentanos übrige Schüler inzwischen als Ordinarien an den Universitäten Graz, Prag, Innsbruck, Lemberg u. a. wirkten). Besonders wurde auch jeder Einfluß Meinongscher Philosophie in Wien bis ans Lebensende beider Professoren verhindert. Da Meinong dann eine (1913) erfolgte Berufung nach Wien als um zehn Jahre verspätet abgelehnt hat, haben wir nun in Wien seit acht Jahren einen einzigen Ordinarius der Philosophie, gegen drei vorher!

Was aber haben diese *Tempi passati* mit meiner Stellung zu Schopenhauer zu tun? Wenigstens das, daß ich den Unfreundlichkeiten, die „der in Berlin verunglückte Privatdozent" Schopenhauer gegen alle „Universitätsphilosophie" sein Leben lang auf Lager hatte, auch noch nicht in nächster Nähe zu widersprechen Anlaß hatte und habe. Der freundliche Leser also, der sich noch heute ergötzt an Schopenhauers gelegentlichen Ausfällen gegen „die Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren", kann mir wenigstens in diesem Punkte trauen. Denn, obwohl ich mich 1895 in Wien habilitiert hatte „für Philosophie und Pädagogik", bin ich heute immer nur noch o. ö. Professor der „Pädagogik (einschließlich Philosophie)". Also kein „ordentlicher Philosophieprofessor".[1] Nur die Wiener Akademie der Wissenschaften nennt mich in ihrem jüngsten Almanach „Professor für Pädagogik und Philosophie" (ohne Klammern).

All das hindert mich aber nicht, nun gerade Wintersemester 1919/20 ein vierstündiges Kolleg zu halten: „Schopenhauers

[1] Einiges weitere und nähere über mein Leben und Arbeiten als Philosoph in der vom Verlag Felix Meiner veranlaßten „Deutschen Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (1921).

Philosophie" (nicht: „Über Schopenhauers Philosophie"!) und dazu ein philosophisch-pädagogisches Übungskolleg über „Vierfache Wurzel" und „Grundlagen der Moral". Beides im dichtgefüllten *Auditorium maximum,* bis wir Winters wegen zusperren mußten. Etwas näheres über dieses Kolleg, wie verständig und eifrig sich seine Teilnehmer an den Besprechungen beteiligt hatten und was Schopenhauer nebenher auch mit Pädagogik zu tun hat, berichte ich in der Zeitschrift für Hochschulpädagogik, Jänner 1920 (freilich auch hier nur in notgedrungener Kürze). Für das Sommersemester 1920 kündige ich an: „Besprechung auszuwählender Fragen zu Schopenhauers Philosophie und Richard Wagners Kunst (alle zwei Wochen zwei Stunden). Vielleicht kann ich bald berichten[1], daß die Philosophische Gesellschaft an der Universität Wien (deren Leiter ich seit 31 Jahren bin) demnächst die in Wien wohnenden Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft einladen wird, sich regelmäßig als Gäste bei ihr einzufinden. Nach den Kälteferien der Universität wollen wir dann sogleich die Hörer des Kollegs, die Mitglieder der philosophischen Gesellschaft und die der Schopenhauer-Gesellschaft zusammen die Frage erwägen lassen: „Ist ein Wille ohne Intellekt denkmöglich?" (S. u. S. 104). —

Aus der Überfülle von Einzelfragen nun, die die wissenschaftliche Philosophie des XX. und XXI. Jahrhunderts wird in Angriff nehmen müssen, ob sie nun viel oder wenig von Schopenhauer gelernt haben will, wähle ich je einige besonders dringende, weil grundlegende aus; sie werden einschlagen in je eines der vier Bücher[2] der W. a. W. u. V.

Zum **Ersten Buch.** Sein § 3 beginnt mit der These: „Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten". Was Schopenhauer hier und im weiteren aufs Schönste und Eindringlichste sagt über die grundlegende Wichtigkeit gerade dieses Unter-

[1] Zur Jahreshauptversammlung der Philosophischen Gesellschaft, November 1920, wurden die in Wien weilenden Mitglieder der Kant-Gesellschaft und der Schopenhauer-Gesellschaft eingeladen und ihnen vorgeschlagen, Ortsgruppen zu bilden, die dann der Philosophischen Gesellschaft eingegliedert werden. Ich empfehle ähnliches auch für andere Städte.

[2] Als ich diese Viergliederung wählte (Herbst 1918), lag mir Deussens gleiche Gliederung in der Einladung zur Kieler Tagung 1918 nicht vor. Die gewählten Einzelstoffe decken sich fast ganz in den Titeln, weniger im besondern Inhalt.

schiedes des Anschauens (ich füge bei: von Gestalten) und bloßen Denkens (ich füge bei: von bloßen Beziehungen) kann noch heute kein Philosoph besser sagen.

Höchstens der Pädagog wünscht sich Engels- oder Feuer- oder — — Schopenhauer-Zungen, um jedem Lehrer, vom Volks- bis zum Hochschullehrer, ins Gewissen zu reden oder in die Ohren zu schreien, auch er möge mit Anschauungen, nicht mit Begriffen anfangen. Aber auch ein solcher Rat wäre eben nur geredet und vermöchte unser ganzes Lehr- und Lernwesen nicht zu retten vor dem Verbalismus, in dem es zu drei Viertel oder neun Zehntel noch immer steckt, wiewohl wir uns einbilden, daß wir's seit Comenius „so herrlich weit gebracht". Aber werden wir's je weiterbringen? Ich fürchte nein. Denn es gibt eben dumme Menschen, die des Anschauens gar nicht fähig sind, die z. B. „den gestirnten Himmel über mir" weder sehen noch anschauen, weil er sie — eben nicht interessiert. Und das sind auch von hundert Naturlehrern noch immer etwa neunundneunzig. Um wieviel dümmer in diesem Punkt die Menschheit seit Dantes Zeiten geworden ist, habe ich gesagt in meiner „Didaktik der Himmelskunde" (Teubner 1913). Wer aber so vergeblich ein Leben lang nicht nur tauben Ohren, sondern blinden Augen und dummen Gehirnen gepredigt hat, dankt unserm Schopenhauer jede göttliche Grobheit, mit der er die nur dem irdischen Futter Zugekehrten als nur „vernünftig" geißelt (oder mit seinem drastischen Bild in „Lerm und Geräusche": seine Peitschenschmitze in diese erweichten Gehirne hineinfahren läßt). — Doch zurück von der Entrüstung und Verzweiflung zur allerruhigsten, allertrockensten Theorie, nämlich zur Theorie der Abstraktion.

Aus der mit § 8 anfangenden Lehre Schopenhauers vom Begriff empfehle ich hier insbesondere nachzulesen den Absatz D I, 49[1]:

---

[1] Ich zitiere Band- und Seitenzahl nach der Ausgabe Deussen. — Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir einen Vorschlag an die Herausgeber der künftigen Jahrbücher: In den bisherigen wird bald nach dieser, bald nach irgendeiner anderen der nun gottlob erfreulicherweise schon sehr zahlreichen Ausgaben Schopenhauers zitiert. Begreiflich, denn nicht jeder hat die wunderschöne Deussen-Ausgabe zur Hand. Es würde aber den Herausgebern keine große Mühe machen, wenn sie bei jedem Zitat wie im angeführten Fall beisetzten z. B. D I, 49. Und noch ein anderer Vorschlag: Die Jahrbücher selbst könnten wir dann so zitieren: Jhb. VIII und Seitenzahl — allenfalls könnten auch hier die Herausgeber, soweit es nicht die Verfasser getan haben, zu einer

„Daß ein Begriff vieles unter sich begreift . . . dies ist nicht eine wesentliche, sondern eine abgeleitete, sekundäre Eigenschaft desselben . . . Es kann . . . Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird[1], die aber deshalb doch abstrakt und allgemein [?], keineswegs aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind . . ." Obwohl dies dem Laien eine untergeordnete Sache scheinen mag, ist sie doch von grundsätzlicher Bedeutung. Denn gegenüber dem unendlichen Gerede über die „Universalia" — welcher Name schon sagt, daß man die Eigenschaft, allgemein zu sein, für das Primäre an den Begriffen hielt, eben hiermit aber den ganzen Begriff nicht begriff — wird alles klar und einfach, wenn man eingesehen hat, daß das Primäre die Eigenschaft des Abstraktseins ist, aus der dann die des Allgemeinseins (samt seinen Ausnahmen) sehr einleuchtend folgt. Im Anschluß an die früheste Veröffentlichung Meinongs über den modernen Nominalismus[2] habe ich in meiner Logik[3] scharf auseinandergehalten zwi-

---

grundsätzlichen Position oder Negation des jeweiligen Jahrbuches alle Gegenstände verwandten Inhalts aus den vorausgegangenen Jahrbüchern kurz vermerken. Das würde den gewissenhaften Gebrauch unserer Jahrbücher leichter und um so fruchtbarer machen, je länger hoffentlich ihre Reihe wird.

[1] Übrigens stößt man bei Schopenhauer gelegentlich auf Stellen (ihre Sammlung sei jüngeren Lesern empfohlen), in denen er doch wieder auch das „allgemein" (was einem „einzigen" Objekte widerspricht) zum Wesen des Begriffes zählt.

[2] „Hume-Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus." Zuerst erschienen in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien Bd. LXXXVII, 1877, S. 185—260, Sonderausgabe, 78 S. Jetzt wieder abgedruckt in Meinongs Gesammelten Abhandlungen, I. Bd. Abhandlungen zur Psychologie (Joh. Ambr. Barth, 1914, S. 1—76). Der II. Bd. (ebd. 1913) enthält die Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie. — Ein nach dem Krieg erscheinender III. Bd. wird die psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie und ihre Weiterführungen enthalten. Unter letzteren namentlich „Über emotionale Präsentation" (Wiener Akad. 1917, vgl. u. S. 109).

[3] I. Auflage, 1890, seit 1900 vergriffen; die II. auf 936 Seiten erweiterte Auflage steht seit April 1914 im Satz und wird des Papier-

schen abstrakt und allgemein, was sonst (z. B. bei J. St. Mill) fast immer *promiscue* gebraucht, d. h. unbesehen gleichgesetzt, also konfundiert wurde und noch wird. —

So dankbar wir aber Schopenhauer sein müssen für das, was er zur Beschreibung der abstrakten Vorstellungen und zur Beleuchtung des folgenschweren Gegensatzes zwischen ihnen und den anschaulichen Vorstellungen beigetragen hat, und soviel näher als Kant er durch seine Umgrenzung des Begriffes „Vernunft" als des Vermögens der Abstraktion oder der Begriffe, dem logisch und psychologisch Richtigen gekommen ist, so mag es einen Psychologen, der nun der Vermögenstheorie des 18. Jahrhunderts wiederum ein Jahrhundert ferner steht als Schopenhauer und Herbart, doch nicht recht befriedigen, wenn z. B. (an sich mit Recht) in das Haben und Nichthaben von „Vernunft" als des „Vermögens der Begriffe" ein (oder gar der) Unterschied von Mensch und Tier gesetzt, nicht aber im einzelnen gezeigt wird, was für ein Ding denn nun diese „Vernunft" selber sei. Ich kann hier nur in wenigen Worten andeuten, was unsereiner vermißt, wenn er Kant und Schopenhauer die Wörter Verstand, Vernunft u. dgl. sozusagen voraussetzungslos gebrauchen hört. Wir nennen das heute psychische Dispositionen und verlangen, daß uns zu jeder Disposition vor allem das aktuelle Korrelat namhaft gemacht und psychologisch genau beschrieben werde, ehe wir, eben nur aus dem Haben oder Nichthaben dieser Dispositionen, die Vorzüge und Mängel des Menschen gegenüber dem Tiere, des begabteren Menschen gegenüber dem unbegabten erklären. Bis zu gewissem Grade ist hiermit sogar Herbart entschuldigt, wenn er allen „Seelenvermögen" den Krieg erklärte; nur daß er leider, wie auch sonst so oft, das Kind mit dem Bade ausgießt.

mangels wegen erst im Jahre 1921 erscheinen, Wien, Tempsky. (Eine Schulausgabe, „Grundlehren der Logik" seit 1890 in vielen Auflagen.) Hier lege ich die Definition zugrunde: Begriffe sind Vorstellungen von eindeutig bestimmtem Inhalt (§ 14). Dann handelt § 15 von der Abstraktion, § 16 vom Inhalt der Begriffe und erst § 17 vom Umfang und hiermit von der „Allgemeinheit" der Begriffe.

Wieso und warum man zuerst das aktuelle psychische Phänomen, dann erst die Disposition oder Fähigkeit oder Kraft oder das Vermögen zu jenem seelischen Erlebnis angeben muß, zeige nur ein Beispiel: Daß ich jetzt urteile, sagt mir meine innere Wahrnehmung; kann ich aber auch z. B. meinen Scharfsinn oder Tiefsinn oder „Verstand" oder meine „Vernunft" oder meine „Urteilskraft" innerlich wahrnehmen? Offenbar so wenig, wie ich die Schwerkraft wahrnehme, auf die ich vielmehr nur schließe aus der wahrgenommenen Fallbewegung der Körper und ihrem Gewichtsdruck oder Zug, falls sie auf eine Unterlage drücken oder an einer Aufhängevorrichtung ziehen. Wir können auch sagen: Fallen, drücken, ziehen sind phänomenal („sie fallen in die Erscheinung"), dagegen alle Kräfte sind metaphänomenal. Und so sind Verstand und Vernunft metaphänomenal; sie sind Teilbedingungen für richtiges Urteilen, für „vernünftiges" Wollen, d. h. für ein Wollen, das sich motivieren läßt auf „vernünftige" Überlegung hin. Dagegen sind die „Erlebnisse" Urteile, Wollen phänomenal, sie sind psychische Phänomene des intellektuellen und emotionalen Lebens.

Diese Sprechweise ist nicht ganz die Schopenhauers, und ich glaube nicht, daß die gegenwärtig schon recht entwickelte Dispositionspsychologie und allgemeiner die ganze Dispositionstheorie[1] noch das Auslangen finden werde mit der älteren Redeweise in Sachen der „Seelenvermögen", allgemeiner der „Kräfte". Von der Sprache aber abgesehen, sehen wir in der Sache Schopenhauer mit uns nicht nur einig, sondern seine Ansicht z. B. des Gedächtnisses (dem er in der Vierfachen Wurzel den vortrefflichen § 45 gewidmet hat) himmelhoch überlegen der verzwickten Theorie Herbarts mit seinen „Vorstellungen über und unter der Schwelle des Bewußtseins".

In meiner Psychologie § 34 habe ich diese bis dahin in allen Schulpsychologien grassierende „Identitätstheorie" (die Vorstellung, die mir heute einfällt, ist dieselbe, die ich gestern hatte) *ad absurdum* geführt (z. B. durch die Frage ob, wenn ich

---

[1] Die eingehendste Theorie der Dispositionen hat jüngst Meinong gegeben in den von ihm herausgegebenen Beiträgen zur Pädagogik und Dispositionstheorie (A. Haase, Wien-Prag 1919). — Einiges über Dispositionen in meiner Logik § 28, Psychologie §§ 12, 33, 42, 65, 82.

heute eine Klavierübung spiele, meine Bewegungen dieselben sind, wie gestern, oder eben doch nur gleiche, vielmehr jedenfalls nur ähnliche). Herbart dagegen läßt die Vorstellungen „unter die Schwelle des Bewußtseins“ tauchen und gelegentlich wieder herausspringen wie das Teufelchen mit der Feder aus der zu- und aufgeklappten Dose.

Nebenbei bemerkt, vertrüge auch Schopenhauers Metaphysik der Kräfte (II. Buch der W. a. W. u. V.) sehr wohl eine Übersetzung in die Sprache gegenwärtiger Dispositionstheorie, ohne daß dabei die Sache dieser „Kräfte“ als geheimnisvoller „Mütter“ alles Wahrnehmbaren etwas verlöre.

Nach dieser allgemeinen Vorbereitung frage ich nun speziell in Sachen der „Vernunft“ als des „Vermögens“ abstrakter Vorstellungen: Hat uns Schopenhauer eine Einzelanalyse desjenigen aktuellen psychischen Vorganges beim Abstrahieren gegeben, kraft dessen wir angesichts z. B. eines uns anschaulich vorliegenden, sauber gezeichneten Dreieckes zum abstrakten und allgemeinen Begriff Dreieck gelangen? Bekanntlich war Berkeley[1] in seiner berühmten Einleitung zu den „Prinzipien der Philosophie“ (1715) darauf ausgegangen, alle abstrakten Ideen (= Vorstellungen) zu leugnen. Daß und wie wir das Herausheben und Festhalten einzelner Merkmale (z. B. der Tonhöhe und Tonstärke aus je einem Klang) der analysierenden Aufmerksamkeit verdanken — diese ganz bestimmte psychische Leistung (nicht nur ein sum-

[1] Berkeley ist der erste, der uns die richtige Einsicht in das Wesen der Abstraktion dadurch gegeben hat, „daß nicht alles Perzipierte in Betracht gezogen wird“ (merkwürdigerweise in jener berühmten Einleitung, wo er zu zeigen versucht, daß es keine abstrakten Ideen gibt und geben kann. Er ist also „ausgezogen, eine Eselin zu suchen und hat ein Königreich gefunden“). — Sehr mit Unrecht sagen daher Dessoir und Menzer in ihrem philosophischen Lesebuch (das nach dem Vorbild meiner „Zehn Lesestücke aus philosophischen Klassikern“, 40 S., Tempsky 1890, 4. Aufl. 1916, auch Berkeleys Stück enthält): „Die Schwierigkeiten, welche Berkeley (mit seinem Leugnen der abstrakten Vorstellungen) entwickelt hat, gehören zu den ungelösten Problemen des menschlichen Denkens“. — Leider gedenkt Schopenhauer nirgends dieses großen Verdienstes Berkeleys, den er überall nur seines erkenntnistheoretischen Idealismus wegen anführt und diesen zu weitgehend findet.

marisches Vermögen namens „Vernunft"), ist es, dem wir unsere abstrakten Begriffe verdanken. Diese *„distinctio rationis"* (Hume) ist etwas, das wir dem Tier freilich nicht zutrauen. Leider besitzen die geistige Kraft zu solchem Aufmerken (= Bereitsein zu psychischer, speziell intellektueller Arbeit vgl. meine Psychologie, § 42) auch wie es für ein vernünftiges, d. h. vor allem klares, richtig unterscheidendes Denken die allererste Vorbedingung wäre.

Sich ganz genau auszukennen im Vorgang und den weittragenden Leistungen der Abstraktion und mit ihr der Begriffe ist aber schon deshalb durchaus erforderlich für das Verständnis noch viel weiter tragender Philosopheme Schopenhauers, weil es ja gilt, in die auch von Deussen scharf gerügte Vermischung der Begriffe und Ideen bei Platon endlich Ordnung zu bringen; worauf wir in den Fragen zum Dritten Buch zurückkommen. —

Zum Ersten Buch aber, insofern in ihm die „Vorstellung" (der „Intellekt") und mit ihr die Anschauung, als Grundlage und Ausgangspunkt dieser aber auch die Empfindung behandelt ist, noch zwei Einzelbemerkungen:

1) Zum Begriff „Anschauung": In der Abhandlung „Gestalt und Beziehung — Gestalt und Anschauung"[1] habe ich empfohlen, das Wort „Anschauung" korrelativ zu dem der Gestalt zu verwenden: erst hiedurch empfängt das mehr oder weniger unklare Sprachgefühl der Meisten, daß „Schauen" etwas mehr und etwas höheres sei als bloßes Sehen, seinen festen Rückhalt. Ich füge hinzu, daß wir aber mit dieser Korrelation auch schon einen entscheidenden Schritt aus der Psychologie in eine neue, durch Meinong begründete Wissenschaft[2], die „Gegenstands-

---

[1] Ztschr. f. Psychologie (hgb. von Ebbinghaus), Bd. 60 (1912) habe ich gezeigt, daß Gestalt nicht Beziehung (näheres hierüber in meinen „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz", Wiener Akad. d. Wiss. Stud. I, 1920) und daß Gestalt korrelativ zu Anschauung ist.

[2] Ein weiteres Beispiel dafür, was Gegenstandstheorie will und leistet, s. u. S. 101 und 116.

theorie", getan haben. Denn Gestalt (im weitesten Sinn, in dem wir nicht nur von Raumgestalten, sondern auch z. B. von Tongestalten[1] sprechen) ist nur eine Art von „Gegenständen höherer Ordnung"; eine ganz andere Art sind die viel besprochenen und benützten Relationen (Beziehungen als Idealrelationen, Verhältnisse als Realrelationen). Und Gestalt ist nicht Beziehung, sondern etwas Höheres, Besseres — gleichsam Farbiges im Unterschied von den „farblosen" bloßen Beziehungen (z. B. Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Abhängigkeit, Unabhängigkeit). Gestalten sind u. a. Sache der Kunst, Beziehungen Sache der Wissenschaft. — Auf all das werden wir zurückzukommen haben, wenn wir zum III. Buch einiges über „Idee" andeuten, die eben auch viel mehr als bloßer schattenhafter Begriff und farblose Beziehung ist.

---

[1] Die „Tongestalten", nämlich die Melodie (auch Harmonie und Rhythmus), waren das Ausgangsbeispiel in Ehrenfels' grundlegender Abhandlung „Über Gestaltqualitäten" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1890). Hier wurde gezeigt, daß die Melodie mehr sein müsse als die bloße Summe (genauer: als das Aggregat) ihrer Töne: denn unmittelbar erkennen wir „dieselbe" Melodie, auch wenn sie transponiert, wenn also eine Folge von ganz anderen Tönen gehört wurde. Meinong führte dann die Terminologie ein, daß die Gestalt (ebenso aber auch die Relation, die Komplexion u. dgl. m.) ein „Gegenstand höherer Ordnung" sei, der „fundiert" ist durch die einzelnen Töne (Farben, Raumörter...). Das Fundiertsein also ist ein rein gegenständliches Verhältnis. Ihr entspricht als rein psychologischer Vorgang das Produziertwerden (wie Meinong und seine Grazer Schule sagt, oder das Koinduziertwerden, wie ich lieber sage) der Vorstellungen höherer durch solche niederer Ordnung (z. B. daß ich „zwischen" Rot und Rot die Relation der Gleichheit, „zwischen" Rot und Orange die der Ähnlichkeit denke). Grundlegend für diese ganze Theorie der „Gegenstände höherer Ordnung" ist Meinongs so betitelte Abhandlung von 1899 (abgedruckt in den Gesammelten Abhandlungen, Bd. II). —

Nebenbei bemerkt: Soeben finde ich meine These, daß Anschauung und Gestalt einander korrelativ seien (wie Subjekt und Objekt), wieder bestätigt in Deussens „Philosophie der Bibel", S. 181, wo angeführt wird (Psalm 17, 15): „Ich aber werde um meiner Gerechtigkeit willen dein Angesicht schauen, werde mich, wenn ich erwache, an Deiner Gestalt ersättigen."

2) Zur Empfindungslehre[1], und zwar Farbenlehre[2]: Daß letzterer von Schopenhauer seine Monographie

---

[1] Ich erinnere diejenigen unserer Leser, die die Entwicklung moderner Psychologie seit etwa 50 Jahren überblicken, daß noch vor 30, 20 Jahren kein Kompendium der Psychologie, das die damalige Mode mitmachen wollte, von viel anderem reden durfte, als von „Empfindungen". Und wer dann diese Entwicklung bis in die jüngsten Tage verfolgt, weiß, daß nun die armen „Empfindungen" augenblicklich wie aus der Mode gekommen sind (— gegenüber jenem noch kürzlich am einseitigsten und übertriebensten von Mach vertretenen Sensualismus heißt's also jetzt: *Habent sua fata sensationes*. Näheres hierüber in der ersten meiner „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz", Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 1920). — Dagegen sieht man seit kurzem ein, daß die „reinen Empfindungen" ja doch nur ein Kunstprodukt der theoretischen Psychologie und der vorausgegangenen Physiologie waren — daß eben in unserem wirklichen Seelenleben nur Empfindungskomplexe und auch diese nur innerhalb viel größerer und reicherer Komplexe von Urteilen (inklusive Annahmen) und anderen intellektuellen Operationen (Vergleichen, Abhängigkeitsbeziehungen-Suchen und -Finden, inkl. Denken nach dem Satze vom Grunde) unser tatsächliches Seelenleben ausmachen. So gibt also der Fortschritt unserer Psychologie von bloßen Empfindungen zu all diesen „Gegenständen höherer Ordnung" (Zweitgegenstände nenne ich sie) und den sie erfassenden intellektuellen Operationen (Koinduktion) glänzend recht dem Eifer, mit dem der Anteil des „Verstandes", d. h. der intellektuellen Funktionen an aller äußeren Wahrnehmung, dem bloßen Sensualismus schon von Schopenhauer entgegengehalten wird. — Die Empfindungen aber nun etwa gar aus der Psychologie ganz hinauswerfen (wie es u. a. beinahe den Anschein hat in dem übrigens sehr reichhaltigen und lehrreichen Buch über Wahrnehmung von Linke, Eckhardt 1918), wäre nur wieder ein Beispiel zum bekannten „Zu wenig und zu viel".

[2] In der Abhandlung „Über das Sehn und die Farben" sendet Schopenhauer seiner Farbenlehre eine Raumlehre voraus. Gegen diese, insbesondere gegen die vom Gesichtsraum, wären in mehr als einer Hinsicht schwere Bedenken unseres gegenwärtigen Wissens um diese Dinge zu erheben. Um nur eines der auffälligsten zu nennen: Schopenhauer sieht sich durch seine Projektionstheorie (wie man später sagte, nämlich daß wir zuerst die Empfindung in der Netzhaut haben und diese Empfindung von uns weg in den Sehraum hinaus projizieren) zur Vermutung gedrängt, daß wir etwas vom Eindringen des Lichtstrahles in die Dicke der Netzhaut spüren. Offenbar gäbe das aber eine nur höchst ungenaue Anschauung von der Richtung (wie ein Stab nur sehr mangelhaft lotrecht steht, wenn wir ihn nur in eine dünne Erdschicht hineinstecken). — Solche Fehler aber, die sich wieder

„Über das Sehn und die Farben" gewidmet wurde, schließt natürlich nicht aus, daß sie (so wie er es von der Vierfachen Wurzel selbst sagt) ihrem ganzen Inhalt nach in das Erste Buch „Die Welt als Vorstellung" (einschließlich aller Psychologie des Intellekts) gehören würde. Worauf ich hier hinweisen (und monographischer Behandlung empfehlen) will, ist die, wie es scheint, noch nicht hinreichend hervorgehobene, weitgehende Ähnlichkeit zwischen den Farbenlehren von Schopenhauer und von Ewald Hering († Jänner 1918).

Schopenhauer hat sich noch über Helmholtz wegen Nichtnennung der Lehre vom Sehn und den Farben beklagt (erschienen ist dessen große physiologische Optik erst 1863, also nach Schopenhauers Tod). Wieviel heftiger würde er

---

entschuldigen lassen aus der damals in Deutschland noch sehr mangelhaften physiologischen und psychologischen Optik, werden mehr als wettgemacht durch eine Antezipation der späteren, mit Johannes Müller anhebenden Theorien von den korrespondierenden Netzhautstellen. Unser VIII. Jahrbuch bringt nämlich „Zum Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Goethe", eine bisher unbekannte Nachschrift Schopenhauers, mitgeteilt von Dr. Hans Zint, Danzig (184ff.). Hier (193) sagt Zint: „Schopenhauer hat die physiologische Seite des vorliegenden Problems als erster Deutscher in dem auch heute noch geltenden Sinne entschieden und hat als erster die auf den beiden Netzhäuten liegenden Stellen, deren Bildpunkte beim Sehen zur Einheit des Anschauungsbildes verschmolzen werden, die einander entsprechenden, gleichnamigen korrespondierenden Punkte genannt. Die heutige physiologische Wissenschaft in Deutschland führt die Klarlegung des Sachverhaltes ebenso wie die Namengebung auf eine 1826 erschienene Schrift von Johannes Müller zurück, in der man freilich eine Erwähnung von Schopenhauer oder von R. Smith vergeblich sucht." — Wer nun aus der späteren physiologischen Optik weiß, was für künstliche mathematische Theorien die Horopter (als geometrische Örter der mit zwei Augen einfach gesehenen Punkte) bei Helmholtz geworden sind und wie für Hering wesentliche Abänderungen dieser Theorien, namentlich die von der Kernfläche des Sehraumes, die korrespondierenden Netzhautstellen betreffen, hätte eine dankbare Aufgabe, wenn er aus den (allerdings auch hier noch etwas unbestimmt gebliebenen) Äußerungen Schopenhauers über die korrespondierenden Stellen genau feststellen wollte, was für einen Anteil unser Philosoph an der Befreiung von der einstigen Projektionstheorie, an dem Fortschritt zur späteren viel einfacheren und wahrscheinlich richtigeren Sehraumlehre Herings habe.

verlangt haben, daß man den Leitbegriff seiner Farbenlehre „qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina" wiedererkenne und anerkenne in Herings Lehre von den „drei Sehsinnsubstanzen": der Weiß-Schwarz-, der Rot-Grün-, der Gelb-Blau-Substanz. Es ist hier nicht einzugehen auf die Gründe, warum mir Helmholtz ebenso in seiner Farben- wie in seiner Raumlehre[1] durch Hering weit übertroffen scheint. Wenn ich aber im besonderen einerseits darauf hinweise, wie Schopenhauer die spezifische Helligkeit des Gelb[2], die spezifische Dunkelheit des Blau längst vor Hering richtig und eindringlich beschrieben hat, so sei andrerseits einem die höchsten Ansprüche an moderne Psychologie und Physiologie stellenden und erfüllenden Forscher wie v. Kries (in Nagels Handbuch der Physiologie) zugestanden, daß im Vergleich zu dem, was heute eine messende Farbenlehre schon geleistet hat, Antecipationen wie die Schopenhauers als „zu unbestimmt" keineswegs mehr voll befriedigen können. —

---

[1] Einiges vergleiche in meiner Psychologie[1] 1897, § 24; sehr viel eingehender in der nach der Logik[2] erscheinenden Neubearbeitung der in drei Bände auseinandergelegten Psychologie[2].

[2] Nur nebenbei diene diese ganz unmittelbar einleuchtende Erkenntnis, daß Gelb hell (Blau dunkel, Weiß am hellsten, Schwarz am dunkelsten) ist, sogleich als wenigstens ein erstes Beispiel dafür, was „Gegenstandstheorie" ist (s. o. S. 97 und u. S. 116). Es liegt ganz innerhalb der Gegenstände Gelb und Hell als solcher, daß und wie sie zueinander gehören. Das Urteil, daß Gelb hell ist, ist insofern *a priori*, d. h. es ist gar nicht davon abhängig, auf welche Art ich zur Vorstellung von Gelb gekommen bin, nämlich durch Sinnenreiz und Empfindung, also ganz *a posteriori*. Es ist der größte Fehler von Kants und leider auch Schopenhauers Erkenntnistheorie, daß sie neben Urteilen *a priori* auch Vorstellungen *a priori* annehmen. — Beispiele „spezieller Gegenstandstheorie" sind die ganze Mathematik, die formale Logik, aber auch bestimmte Aussagen über die Gestalt des „Farbenkörpers" u. dgl. — Über diesen speziellen Gegenstandstheorien steht die allgemeine (apriorische) Gegenstandstheorie ebenso, wie über der Physik und Psychologie die allgemeine (empirische) Metaphysik. Einiges nähere in meiner Logik[2] § 4, § 97. Abschließendes über das gegenstandstheoretische Apriori künftig in meiner Erkenntnistheorie (die der Logik als zweiter Band folgt).

Ich hebe das hervor als ein typisches Beispiel dafür, daß, gemessen an der unendlichen Fülle von Einzelheiten und Einzelergebnissen eines ganzen, seit 1818 verflossenen Jahrhunderts, dieser Eindruck von „Unbestimmtheit" sich über das herausgegriffene Beispiel der Farbenlehre weit hinaus begreiflicherweise auch erstreckt auf unzählige sonstige Einzelbestimmungen von Schopenhauers Psychologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik (und wie sich unter IV. zeigen wird, auch Ethik). Aber sollen wir Altgewordene es einem kraftstrotzenden Jüngling, oder wollen wir's gar dem Embryo verübeln, wenn er noch „unbestimmt", noch nicht voll entwickelt ist bis hinein in alle Fältchen des Alters, die das Antlitz des weise gewordenen Greises — sollen wir sagen verunstalten oder ehren? Ohne Bild und ganz allgemein:

Sollte die philosophische Wissenschaft seit 1818 — denn in diesem Jahre hat der Dreißigjährige sein Lebenswerk als Geniewerk so beendet, daß alles weitere (auch nach seiner eigenen Auffassung und Äußerung) nicht mehr Auf-, sondern nur noch Ausbau war —, sollte die ungeniale, nüchterne, aber fleißige und unendliche Einzelheiten häufende Wissenschaft nur lauter *quantités negligeables* hervorgebracht haben — nur unendlich Kleines im Vergleich zum großen Werk von 1818? Antworten auf diese Fragen wird nur können, wer, nachdem die Könige Kant und Schopenhauer[1] gebaut hatten, auch selbst als Kärrner seine Pflicht getan hat — indem er wenigstens feste Bausteine beigestellt zu haben hofft zum weiteren Ausbau, ja vielleicht

---

[1] Walter Frost (Univ.-Prof. in Bonn) sagt — wie ich glaube sehr mit Recht — an der Spitze seines Schriftchens „Schopenhauer als Erbe Kants in der philosophischen Seelenanalyse. Nachweis einer empirischen Anwendbarkeit der transzendentalen Methode" (Georgi, Bonn 1918): „Dem natürlichen Menschen, der mit rechtem Sinn die Werke alter berühmter Philosophen liest, ist es nicht darum zu tun, deren Eigenheiten und Lehrmeinungen in ihrer Einseitigkeit aufzufassen und festzuhalten, sondern er benützt diese Werke nur als Brücken, um zu einer Wahrheit zu gelangen, die auch er und mit ihm möglichst das ganze heutige Geschlecht als wahr anerkennen könnten. Die Forschung und der Streit darum, was etwa Kant gemeint habe, haben nur so weit einen Wert und ein Daseinsrecht, als sie zum heutigen Fortschritt in der Erkenntnis selbst beizutragen vermögen."

sogar zum Unterfahren des Baues mit noch festeren, bestimmteren Fundamenten. —

Wie aber auch ein kommendes Jahrhundert über die Beiträge zu streng wissenschaftlicher und nur wissenschaftlicher Philosophie eines Fechner, Lotze, Ed. v. Hartmann und unzähliger, noch viel Kleinerer künftig urteilen mag — Schopenhauer wäre der letzte, der nicht erlaubte, dem von ihm eingeschärften *„les grandes pensées viennent du coeur"*, ein *„les petites pensées viennent du cerveau"* zuzugesellen. Konnte Schopenhauer wohl nur darum den „Willen" zur Grundlage seines Systems machen, weil er ein ebenso heftig wollendes, wie scharf denkendes Individuum war, so verträgt sich mit diesem Primat des Willens auch nach jenem System aufs beste ein „willensfrei" erkennender Intellekt. Oder anders gesagt:

Mit der bei den Indern beginnenden Philosophie als Weisheit, wie Deussen sie an den Anfang alles philophischen Erfassens der äußeren und inneren Welt mit zweifellosem Recht setzt, verträgt sich, ja ist schon durch sie gefordert die Philosophie als Wissenschaft. Und diese hat nun nicht nur gearbeitet schon wieder mehr als ein halbes Jahrhundert lang — seit dem von Schopenhauer richtig prophezeiten Zusammenbruch der letzten Systemphilosophien von Hegel und den Hegelianern —, sondern sie wird und muß weiterarbeiten als Wissenschaft oder Inbegriff von Wissenschaften so streng und mühevoll, wie die aller andern realen und idealen, so auch philosophischer Gegenstände: in Psychologie, Logik, Ästhetik, Ethik, in Erkenntnistheorie, Gegenstandstheorie, Metaphysik.

Was an solcher Weisheit schon gereift ist und was uns aus ihrem Samen an weiterer Arbeit wieder blüht, das wollen wir in diesem Jahrbuch ermessen an der jüngsten Fassung, die Deussen seinen Lehren gegeben hat in seinen im September 1918 in der Wiener Urania gehaltenen sechs Vorträgen: „Der Entwicklungsgang der neueren Philosophie von Descartes bis auf Schopenhauer und die Gegenwart". Das ausführliche gedruckte Programm beginnt so:

„Die indische Philosophie, voll tiefer, intuitiver Einsichten, aber ohne deren wissenschaftliche Begründung, die Philosophie

der Griechen mit ihrer Fülle herrlicher Gedanken, ohne daß noch von ihr die tiefsten Probleme, wie namentlich die Frage nach der Freiheit des Willens, nach der Realität der Außenwelt und nach der Erlösung mehr als vorübergehend gestreift wurden, die Philosophie der Bibel, welche in mythischer Hülle vier unverlierbare Grundwahrheiten darbietet, die wir, kurz andeutend, als den Determinismus, den kategorischen Imperativ, die Wiedergeburt und den Monergismus bezeichnen wollen. . ." Und das Programm endet: „Im Gegensatz zu ihnen allen (Fichte, Schelling, Hegel, Herbart) schließt sich Schopenhauer (1788—1860) unmittelbar an die Kantische Grundanschauung an, führt sie aber weiter und bis zum Ende, indem er das Ding an sich, nach seiner deutlichsten Erscheinungsform, als den Willen enträtselt, nachweist, wie dieser durch das Medium der platonischen Ideen sich in allen Erscheinungen der Natur objektiviert, wie die ästhetische Kontemplation in seiner Erhebung über die Individualität zur Anschauung der Ideen besteht und diese Ideen im Kunstwerke nachbildet und endlich, wie diese ganze Welt nur der Schauplatz des sich bejahenden Willens zum Leben ist, während ihr nicht weniger positiver Gegenpol, von den Religionen Gott, von Schopenhauer die Verneinung des Willes zum Leben genannt, in den moralischen Phänomenen der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung zum Durchbruche kommt und einen beseligenden Ausblick auf das ewige Gottesreich der Verneinung eröffnet."

Wir werden auf einiges aus diesen „vier letzten Dingen" zurückkommen innerhalb der Fragen zum Vierten Buch.

Zum **Zweiten Buch** die Fundamentalfrage: Ist ein Wille ohne Intellekt überhaupt denkmöglich? Wenn das Kind den Apfel (haben, essen) will, so muß es den Apfel schon gesehen, in der Hand gehabt, geschmeckt, also vorgestellt haben. Freilich: bloß Hunger haben, Nahrungstrieb erleben ohne das Objekt Apfel (oder auch nur überhaupt ohne Denken an eine schon bekannte Nahrung), kann ein Wesen auch schon mit einem Mindestmaß intellektuell präsentierter[1] Gegenstände; aber ob auch mit einem strengen Nullmaß?

Die volle Begründung einer Antwort, gleichviel ob Ja oder Nein, würde allein schon eine ganze Psychologie des Wollens und Wünschens (dies die zwei Hauptarten der psychologischen

[1] Über emotionale Präsentation, s. u. S. 109, Anm.

Gattung „Begehrungen") erfordern. Und hier wieder eine Abgrenzung der Psychologie der Begehrungen gegen die der Gefühle (Lust und Unlust) als der anderen Hauptklasse emotionaler Phänomene, sowie gegen die zwei Hauptklassen von intellektuellen Phänomenen: Vorstellungen und Urteile (vgl. Ps. § 7). Anstatt einer solchen Grundlegung und Begründung spreche ich hier ein *Credo* aus: Ich glaube an Schopenhauers „Willen in der Natur" (allerdings ohne mich hiermit schon geäußert zu haben, inwieweit die in dieser Schrift verwendeten Begriffe einen so eindeutig bestimmten Inhalt haben, daß man auch von Anderen gleichen Glauben verlangen oder verweigert hören kann, ohne sich in bloßen Wortstreit zu verlieren). Aber wiewohl ich — sagen wir — „gestimmt" oder „eingestellt" bin auf die Zustimmung zum wesentlichen dessen, was Schopenhauer mit seinem „blinden Willen" wollte, so habe ich doch noch heute nichts zurückzunehmen von den einschlägigen Sätzen in meiner Psychologie 1897.[1] — In der sehr

[1] Hier (Psychologie[1], 1897, S. 514, Anm.) sagte ich: „Speziell vom menschlichen Willen lehrt dies Schopenhauer selbst ausdrücklich. (Z. B. Freiheit des Willens, Anfang von II: «Wenn ein Mensch will, so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun: Etwas wollen? Es heißt, der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtsein anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnisvermögens ist . . .») Wollten wir dagegen z. B. Schopenhauers Satz «Der Planet will um die Sonne herumfliegen» nach dem buchstäblichen psychologischen Sinn des Wortes «will» auffassen, so würde er die Behauptung notwendig mit einschließen: Der Planet habe in jedem Augenblick zum mindesten eine Vorstellung (eine Spannungs-Empfindung?) davon, auf welcher Seite von ihm die Sonne steht. — Was trotz dieser harten Paradoxie der Lehre Schopenhauers vom «Willen in der Natur» so viele Anhänger verschafft hat, dürfte ein mehr oder minder deutlicher Eindruck davon sein, daß uns ebenso unbekannt wie die letzten Realgründe, die den Erscheinungen der Trägheit und der Gravitation zugrunde liegen, auch jene letzten psychophysiologischen Veranstaltungen seien, auf Grund deren z. B. Nahrungsmangel zum Essenwollen, Luftmangel zum Atmenwollen drängt. — Eine ganz andere Frage ist dann die, ob es selbst wieder Tatsachen des psychologischen Phänomenenkreises sind, welche uns die emotionalen Dispositionen als «wesentlicher», als «tiefer liegend» erscheinen lassen, denn die intellektuellen." —

Bekanntlich ist Schopenhauers Lehre vom Primat des Willens später durch Tönnies, Paulsen, Wundt u. a. ins Professorale über-

erweiterten Auflage Ps.², Bd. III, § 70 (und noch ausführlicher in Studien IV₁ meiner Akademieschrift „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz") fasse ich meine Ansicht über das Verhältnis von Wille und Vorstellung, allgemeiner Emotional und Intellektuell in Formeln wie die folgende:

In allem Emotionalen ist Intellektuelles. Suchen wir diese kurze aber inhaltsschwere Präposition „in" zu ersetzen durch ein mehr oder minder anschaulich klingendes Substantivum, also z. B.: „jedes Fühlen und jedes Begehren hat zur psychologischen Voraussetzung" (oder wie ich jetzt lieber sage: zur psychischen Grundlage) eine Vorstellung oder ein „Urteil" — so besagt ein solches Wort wie „Grundlage" schon ganze Theorien, die entweder nicht leicht allgemein zu beweisen, oder die nach Schopenhauer geradezu falsch, verkehrt wären.

Im Intellektualismus Herbarts und so in dem wohl aller Philosophen vor und noch lange nach Schopenhauer waren ja freilich das allererste in jedem Seelenleben Empfindungen, wohl gar „einfache Empfindungen" (*simple ideas* bei Locke, bei Condillac bis herauf zu Mach, ja bei letzterem sogar das einzige, in das er die ganze Welt einschließlich Wollen restlos zu analysieren sich anheischig machte). So hatte also nicht nur Herbart „seinen Verstand verkehrt angezogen", sondern so ziemlich alle Psychologien bis vor wenigen Jahren hatten es gründlich verkehrt angepackt, wenn sie aus den Empfindungen oder sonstigen Vorstellungen ein Fühlen oder Wollen oder Streben psychologisch oder metaphysisch hatten hervorgehen lassen. Wenn wir aber mit dieser Verkehrtheit des Intellektualismus so gründlich aufräumen wie Schopenhauer und mit ihm die

---

tragen worden unter dem Namen „Voluntarismus", der nun beinahe schon zum Gemeingut der philosophischen Alltagssprache gehört (allgemeiner hieße er „Emotionalismus" — als Gegensatz zum „Intellektualismus"). — Es gehört aber noch immer zu den dringendsten Aufgaben und Bedürfnissen gegenwärtiger und zukünftiger elementar-psychologischer Forschung, völlig klar abzugrenzen, inwieweit ein Wille unabhängig von Vorgestelltem (allgemeiner: Emotionales von Intellektuellem) logisch möglich und psychologisch wie metaphysisch wirklich ist. Auch hierfür dürfte Meinongs Akademieschrift „Über emotionale Präsentation" (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, s. o. S. 104 und S. 109, 110) neue Ansatzpunkte bieten, von denen aus Meinong besonders tief bohrende Untersuchungen z. B. zu den Begriffen „Soll" und „Zweck" durchgeführt hat und noch weiterführt.

Welt beschreibend, erklärend und deutend anfangen lassen mit einem schlechthin intellektlosen Emotionalen (Trieb oder „Drang" — so sagt Heinrich von Stein: „Es war der Drang, der diese Welt erschuf" — was aber doch wohl nur eine Abschwächung von Schopenhauers „Wille" wäre), so stehen wir eben vor jener Fundamentalfrage: ob ein Wille mit einer absoluten Null an intellektuellem Kern oder Kelch[1] nicht ebenso in sich widerstreitend ist, wie z. B. eine Tonhöhe ohne Tonstärke, eine Farbe ohne räumliche Ausdehnung oder wie sonst irgendein σιδηρόξυλον, hölzernes Eisen, eisernes Holz, oder sagen wir: stoffloses Eisen oder stoffloses Holz; also lauter denkunmögliche Wortzusammenstellungen.

Unzähligemale hat man sich schon gestoßen an diesem Intellektvakuum in Schopenhauers „Wille"; und ich möchte hier keineswegs versuchen, alte Formulierungen der Ankläger oder Verteidiger zu erneuern oder auch nur zu überprüfen oder neue dazu zu erfinden.

Nur das darf Keiner, der auch noch so bescheidener Anhänger Schopenhauers sein und bleiben will, auf sich sitzen lassen, er glaube an einen Willen, der nichts will (ein „Streben, das nichts anstrebt", wie jüngst Oelzelt sagte). Daß dergleichen innere Unmöglichkeiten von Schopenhauer selbst nicht geglaubt und gewollt waren, besagt schon das Leitwort seiner ganzen Philosophie „Wille **zum** Leben". Auch diese kurze und inhaltsschwere Präposition besagt schon eine Relation, den Willen zu Etwas, zu einem Gegenstande; und zwar eine Korrelation, die so unanfechtbar ist und bleibt, wie Schopenhauers Formel (ich nenne und schreibe sie kurz die O-S-Formel): „Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt". Statt des „zum" wieder ein Substantiv suchend, bietet sich uns als das unvorgreiflichste dar: Gegenstand. Also (als W-G-Formel): „Kein Wollen ohne Gegenstand, ohne Gewolltes".

Und zwar bildet im Ausgangsbeispiel „Das Kind will den Apfel" den Willensgegenstand nicht das bloße Objekt Apfel, sondern näher besehen eines der „Objektive": den Apfel

[1] Dieses Bild vom „Kelch" entnehme ich dem (o. S. 102 erwähnten) Schriftchen von Walter Frost, der S. 19 u. a. sagt: „Das Lustgefühl des Schönen kann nicht bestehen, ohne daß es gleichsam von einem Kelche umschlossen wäre, der es hält." Etwas später: „. . . Vernunftkräfte, welche die Genußmöglichkeiten kelchartig umschließen."

haben, essen usw. Meinong, der Entdecker der Objektive (1901, 1910), nennt diese spezifischen Gegenstände des Begehrens „Desiderative" (warum nicht Volitive?). Doch wir wollen hier nicht allzu tief hineinsteigen in eine für den Geschmack Mancher schon allzu fein zergliedernde deskriptive Psychologie des Wollens oder gar in die Gegenstandstheorie der Volitive. Denn die meisten bisherigen Kenner und Bekenner Schopenhauers haben ja längst den Einwand bereit, daß alle diese psychologischen Korrelationen eben nur für das psychologische Wollen, nicht für den metaphysischen Willen gelten. Schopenhauer hält ja beides oft und nachdrücklich auseinander. Ob sich aber, je schärfer man hier auseinanderhält, nicht ein womöglich noch weiter und tiefer gehendes Bedenken erhebt:

Gut, wir haben zur Kenntnis genommen, daß das (psychische) Wollen nicht dasselbe, daß es sozusagen etwas Oberflächlicheres ist als der tiefer und allertiefst liegende (metaphysische) Wille. Letzterer, das Ding an sich alles Erscheinenden, also auch des in meiner inneren Wahrnehmung oder meinem Selbstbewußtsein erscheinenden Wollens, ist nur durch eine *denominatio a potiori* zu seinem erlösenden, das Welträtsel lösenden Namen „Wille" gekommen. — Aber wenn hiermit jede Brücke zwischen Psychologie des Wollens und Metaphysik des Willens abgebrochen wäre, wie hätte dann der Eindruck und Ausdruck von einem „Willen in der Natur" auch nur darauf verfallen können, doch gerade nur dieses eine Wort „Wille" zu wählen?

Warum nicht ganz ebensogut jedes andere bekannte oder lieber ein von vornherein völlig bedeutungsloses Wort wie Abrakadabra? (Aus Alt-Wien gibt es den guten alten Spaß, der Matschakerhof habe seinen Namen von den bei Aushebung seiner Grundfesten vorgefundenen, jedermann völlig unbekannten „Matschakerln".) — Auch über diese vielbesprochenen Dinge hier kein weiteres Wort. Nur auf eine wahrscheinlich neue Möglichkeit sei hingewiesen, um Schopenhauer zu schützen gegen den allzu naheliegenden Vorwurf, er habe die unüberwindliche, denknotwendige Korrelation nicht nur des Wollens, sondern auch des Willens (= Ding an sich), insoweit dieses Metaphysikum auch nur die leiseste Analogie zum psychischen Wollen zeigen soll, nicht so stark verspürt wie die Korrelation von Subjekt und Objekt:

„Wo gewollt wird, wird etwas gewollt." Der Wille

richtet sich also auf einen Gegenstand, der vom Intellekt präsentiert[1] wird (Meinong nennt diesen in „Über emotionale Präsentation" Voraussetzungsgegenstand). Demnach gäbe es keinen Willen ohne „Erkenntnisvermögen". — Aber muß jener Willensgegenstand gerade nur vom Intellekt präsentiert sein? Könnte er nicht auch selbst wieder emotional präsentiert[2] sein? Oder gibt das einen fehler-

---

[1] So Prof. Dr. Wilh. M. Frankl (unmittelbarer Schüler Meinongs) in seinem höchst scharfsinnigen Aufsatz „Arthur Schopenhauers Philosophie" (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 32, H. 1, 1919, S. 27—47). Leider konnte dieser Aufsatz nicht mehr angeführt werden in der wertvollen Bibliographie von Jahrb. VIII. Ich werde auf ihn ausführlich eingehen in Studien IV_1 und IV_4 zum Gestaltungsgesetz. Hier behandle ich in IV_1 „Restfragen der Gestaltungstheorie an die Psychologie", und erst in IV_4 „an die Metaphysik"; ich untersuche hier auch die oben nur gestreifte, insbesondere durch Schopenhauers Teleologie ohne Intellekt nahegelegte Frage, ob, wenn schon ein Wille ohne Ziel möglich und wirklich sein sollte, nicht wenigstens ein jeder (auch der metaphysische) Wille eine Richtung haben müsse. Eine Gewehrkugel, die ich nicht auf die Schießscheibe, sondern ins Blaue abschieße, hat kein Ziel, aber eine Richtung hat sie und muß sie haben in jedem Punkt ihrer Bahn (es ist die der Tangente in diesem Punkt der Wurfparabel). Ebenso haben ja auch die Moleküle bei ihren Bewegungen nach der kinetischen Wärmetheorie nirgends ein Ziel, aber notwendig jederzeit und jedenorts eine Richtung. — Ob nicht auch die Individuen unserer nunmehr atomisierten Welt nur mehr „Richtungen" — fast schon ausnahmslos intellektärmst-egoistische — haben, sobald sie irgendwelcher „Ziele" eben nicht mehr zu bedürfen meinen? Wer hätte gedacht, daß wir ein solches Exempel größten Stiles zum „blinden Willen" noch erleben müssen? Aber Richard Wagner hat es prophezeit (1880) in dem erschütternden, satirischen Nachwort zu seiner erhabenen Abhandlung „Religion und Kunst": „So stünden wir etwa wieder da, von wo unsere weltgeschichtliche Entwicklung ausging und es könnte wirklich den Anschein erhalten, als habe Gott die Welt erschaffen, damit sie der Teufel hole, wie unser großer Philosoph dies im jüdisch-christlichen Dogma ausgedrückt findet. Da herrsche dann der Wille in seiner vollen Brutalität. Wohl uns, die wir den Gefilden hoher Ahnen uns zuwenden." (Ich knüpfe an diese Prophezeihung aus dem Jahre 1880 an in meinem Aufsatz „Die Weltmächte und die Welttragödie", Bayr. Bl. 1920; s. u. S. 121, Anm.)

[2] „Der Himmel ist blau" ist mir intellektuell, „der Himmel ist schön" ist mir emotional präsentiert. Aber doch nur den blauen (vorgestellten) Himmel finde (fühle) ich schön. Also: keine emotionale

haften *Regressus in infinitivum?* Dies bleibe für heute eine Restfrage an das Zweite Buch der W. a. W. u. V. und mit ihm an die ganze Philosophie Schopenhauers.

Aber auch eine Frage an die junge Gegenstandstheorie, die sich bisher für ein (manche finden: nur allzu theoretisches) Teilgebiet der theoretischen Philosophie gehalten hatte und nun durch Einbeziehung emotionaler Präsentation statt bloßer intellektueller in nahe (mancher wird finden: allzu nahe) Berührung mit „praktischer" Philosophie kommen könnte. —

Wäre es aber gar in mehr als einer Hinsicht unpraktisch gewesen, mit Schopenhauers nun schon ein Jahrhundert altem System so neue Begriffe wie „emotionale Präsentation" und „Gegenstandstheorie" in Berührung zu bringen, so wird es um so praktischer, weil dringender, einige Blicke auf ganze große, altbewährte Wissenschaften, nämlich Psychologie und Naturwissenschaft, zu werfen und uns gesagt sein zu lassen, wie unberührt gerade auch diese bisher von Schopenhauers Willenspsychologie und Willensmetaphysik geblieben sind.

Zuerst die Mehrzahl unserer modernsten Psychologien: Die wenigsten lassen das Begehren und mit ihm das Wollen als selbständiges psychisches Phänomen gelten, sondern glauben es auflösen zu können in Muskel-, Innervations- u. dgl. Empfindungen und in Erinnerungen an solche — wenn's hoch kommt: auf Gefühle und auf Gesetze wie das der „relativen Glückförderung" u. dgl. — Z. B. Bleuler in seiner vielfach vortrefflichen Psychiatrie ersetzt das „Ich kann tun, was ich will" durch „Ich will, was ich tue". Ist nun das etwa nur wieder Schopenhauers Lehre, daß das Tun (und zwar das physische, neben dem es aber auch psychische Taten oder „Wirkungen" des Wollens gibt, Ps. § 79) identisch sei mit dem Wollen, nur eben „Wollen von außen gesehen"? In unserer Philosophischen Gesellschaft habe ich einen Besprechungsabend erlebt („ich zähle ihn zu den verlorensten meines Lebens", um mit Frau Buchholz zu sprechen), an dem uns ein Nationalökonom und Sozialreformer Machs Zer- und Weganalysieren des Wollens in lauter Empfindungen, d. h. in physische Phänomene, demonstrieren wollte. Allen solchen Versuchen gegenüber, das Begehren, also Wollen im weiteren Sinn, nicht als eine Grundtatsache unseres Bewußtseins gelten zu lassen, ist Schopenhauers kühne Voraussetzung des Willens als eines aus dem Selbstbewußtsein ohneweiters Allerbekanntesten ein noch immer wertvolles Gegengewicht, das auf die modernen deskrip-

---

Präsentation ohne intellektuelle? Oder was läßt sich von diesem Intellektuellen im Emotionalen noch abmarkten?

tiven Psychologien einen immer neuen Zug oder Druck zu einer einwandfreien „Phänomenologie des Wollens" (Pfänder 1901) ausüben wird. Ob wir in 100 Jahren schon eine einwandfreie deskriptive Psychologie des Wollens haben werden?

Dann aber ein Geschichtchen von einem großen Naturforscher, dem Wiener Loschmidt.[1] Ich hörte Anfang der 70er

[1] Sein Name ist unsterblich geworden in der „Loschmidtschen Zahl", d. i. die stupende Zahl 28,,000.000,,000.000,000.000 = 28 Trillionen: soviel Moleküle enthält jeder Kubikzentimeter jedes beliebigen Gases bei 0° C und 76 cm Druck (kurz nach Loschmidt fand die nämliche Zahl Sir William Thomson, später Lord Kelvin genannt). — Was hätte Schopenhauer zu dieser Zahl von Molekülen gesagt, da er doch von Atomen nichts wissen wollte? Und er wollte auch nichts wissen von den Billionenzahlen der Schwingungen des Lichtes, indem er z. B. (in „Farben" § 14 und auch sonst öfters) die Physiker anklagt wegen ihres „Festhaltens an der ganz objektiven Existenz der Farbe"; diese habe sich an ihnen „dadurch gerächt, daß es sie zu einer mechanischen, krassen, Kartesianischen, ja, Demokritischen Farbentheorie geführt hat, nach welcher die Farbe auf der Verschiedenheit der Schwingungen eines gewissen Äthers beruhen soll, mit welchem sie sehr vertraut umgehen und ganz dreist um sich werfen, der aber ein völlig hypothetisches, ja mythologisches und recht eigentlich aus der Luft gegriffenes Wesen ist. . . . Sie aber stellen jetzt getrost genaue Berechnungen der imaginären Längen der imaginären Schwingungen eines imaginären Äthers an: denn wenn sie nur Zahlen haben, sind sie zufrieden, und somit werden bemeldete Schwingungslängen in Milliontheilchen eines Millimeters vergnüglich berechnet; — wobei eine belustigende Zugabe ist, daß sie die schnellsten Schwingungen der dunkelsten und unwirksamsten aller Farben, dem Violett, zuteilen, die langsamsten hingegen dem unser Auge so lebhaft affizierenden und selbst Tiere in Aufruhr versetzenden Rot. Aber, wie schon gesagt, für sie sind die Farben bloße Namen: sie sehn sie nicht an, sondern gehn ans Kalkulieren: Das ist ihr Element, darin sie sich wohl befinden."

So zweifellos hier jeder Kenner der physikalischen Farbenlehre (von der freilich die physiologische, die psychologische und die gegenstandstheoretische weder von Physikern noch von Philosophen so scharf unterschieden zu werden pflegt, wie ich es in meinen Lehrbüchern der Physik und Psychologie tue) dem Spotte Schopenhauers gegen die Wellenlehre des Lichtes unrecht geben und ihn bedauern muß, hat merkwürdigerweise sein Spott gegen den Lichtäther doch seit wenigen Jahren recht bekommen durch den führenden Physiker Max Planck. Und jeder Kenner der gegenwärtigen Physik weiß, wie sehr hieraus auch allererste Grundvorstellungen, ja Grundeinsichten in einen Umsturz geraten sind, der u. a. auch alles verschlungen zu haben scheint, was es bei Kant und Schopenhauer an apriorischen Urteilen über

Jahre bei ihm ein Kolleg „Grundzüge einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung". In der ersten Vorlesung sagte er (stark wienerisch): „Ja, meine Herren, diese Philosophen! Da ist jetzt gar einer, der Schopenhauer, der sagt: Alles ist Wille. Jetzt bitt' ich Sie, meine Herren, wann ich das Stückel Kreide anschau' (und dabei hob er es bedeutsam in die Höhe) und es sagt mir Aner: «Diese Kreide ist der Wille . . .» — no, meine Herren . . ." (dazu stummes Achselzucken). Ich war damals grasgrüner Fuchs und verstand gleich viel, nämlich nichts, von Schopenhauer wie von der kinetischen Gastheorie, die sich alsbald als das Um und Auf der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung" herausstellte.

Wann werden endlich Naturforscher und Philosophen einander zu verstehen anfangen? Ein Wort zur Güte versuche ich wieder einmal in meiner Akademieschrift „Naturwissenschaft und Philosophie, Vier Studien zum Gestaltungsgesetz" (Wien 1920). Hier in Stud. I (S. 12):

Ein Unabhängigkeits- und ein Abhängigkeitsprinzip.

§ 1. Naturwissenschaft ist ganz unabhängig von Philosophie (Unabhängigkeitsprinzip, ω-Satz).

Philosophie ist vielfach abhängig von Naturwissenschaft (Abhängigkeitsprinzip, α-Satz).

Raum, Zeit, Materie gegeben hatte. — Unabhängig von dieser jungen Relativitätstheorie und von der Frage, wie etwa heute durch die elektromagnetische Ausgestaltung der Wellenlehre des Lichtes der Äther oder ein anderes Medium überflüssig geworden sei, dürfen wir auf keinen Fall Schopenhauers ungerechten Spott an unserem augenblicklichen Wissen messen. Noch viel weniger freilich dürfte ein allzu getreuer Anhänger des Philosophen sich verleiten lassen, einzustimmen in seinen Ton gegen die Physiker auch nur seiner Zeit. Weitgehendes Nichtkennen dieses Teiles oder gar der ganzen mathematischen Physik war damals aus mehr als Einem Grunde entschuldbar. Aber ohne daß man einem Philosophen oder sonst einem gebildeten deutschen Mann der damaligen Zeit, in der die mathematische Physik mit besten Erfolgen in England und Frankreich, aber kaum schon in Deutschland gepflegt wurde (vgl. Helmholtz' Gedächtnisrede auf Magnus), auch weitestgehende Unkenntnis dieses Gebietes übelnehmen dürfte, so hätte Schopenhauer doch nicht spotten dürfen über die hohen Schwingungszahlen des Lichtes, da um jene Zeit ja auch schon längst niemand mehr zweifelte, daß die Tonhöhen (das Analogon zu den Farben) abhängen von Schwingungszahlen zwischen etwa 16 oder 30 bis 30.000 oder 50.000 per Sek., die ja auch das hörende Ohr oder der dazu gehörende Verstand ebensowenig zählt, wie das Auge die Billionen Lichtschwingungen.

Diese beiden Prinzipien werden dann in Studien I, Abschnitte I—V („Es gibt keine Naturphilosophie“) näher erläutert; und in der Schlußbemerkung zu Studien IV will ich auf sie Vorschläge zur Anbahnung eines gesunden Verhältnisses zwischen den Vertretern der Naturwissenschaft und Philosophie gründen.

Bis dahin findet man auch in meiner L^2 § 4 „Philosophie“ [Sonderausgabe Tempsky 1921 aus L^2 §§ 1—4, S. 1—22] mehreres zu diesem „niemals ausgesungenen“, bisher leider sehr traurigen Lied; hier u. a. auch starke Worte aus der glänzenden Streitschrift des ausgezeichneten Physikers Chwolson (Vieweg 1906) „Hegel, Haeckel, Kossuth und das XII. Gebot“. [Dieses letztere Gebot lautet: „Du sollst über nichts schreiben, wovon du nichts verstehst“.]

Kehren wir aber von solchen Seitenblicken in die Psychologie des Wollens und in die Physiologie der den Willenserlebnissen (sei es identistisch, sei es kausalistisch) zugeordneten Vorgängen in Muskeln und Nerven zurück in diejenige Metaphysik des Willens, wie sie nach Schopenhauer all unserer Weisheit letzter Schluß ist, so wird sich niemand verhehlen, daß er in solche Tiefen nicht steigen kann ohne Fausts Gefühl: „Die Mütter — mich schauderts“. „Nichts wissen können“ in diesen Dingen wird uns aber dennoch nicht „das Herz verbrennen“, sobald wir uns sagen, daß auch nur leisestes evidentes Vermuten schon ein Schritt nach vorwärts wäre, der sich von Kants absolutem Nichtswissen um das Ding an sich so unendlich unterschiede wie „Ichts“ vom „Nichts“.

Folgen wir aber Faust, wenn einmal nicht zu den Müttern, so doch in seine Studierstube, wo er sich das 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, Im Anfang war — der Logos, in sein geliebtes Deutsch zu übersetzen sich bemüht, so werden wir, da es hier nicht Dichtung, sondern Wissenschaft gilt, wohl sagen dürfen, daß, wenn λόγος hier wirklich nur „Tat“ bedeuten wollte, wohl auch schon Johannes statt ὁ λόγος gesagt hätte: τὸ πρᾶγμα (oder τὸ δρᾶμα). Aber nicht hierüber wollen wir mit Faust-Goethe streiten, sondern uns von Schopenhauer gesagt sein lassen, daß es nach ihm heißen müßte: 'Εν τέλει ἔσται ὁ λόγος — Am Ende wird der — Logos sein. D. h.: Nachdem es mit (blindem?) Willen angefangen hatte, wird's günstigenfalls mit hellem λόγος enden. „Der Intellekt hat das Nachsehen. . .“ Letztere Einsicht in das Wesen und den Lauf der Welt — und

nur solche „Evidenz" — machte allem „Willen" (und nicht nur dem „blinden") ein Ende. — Ob dieser Schluß unentrinnbar ist, ob, den „Willen zum Leben" verneinen, schon heiße auch den Willen zum Guten verneinen, oder ob alles Leben — dann ja auch einschließlich des λόγος — *eo ipso* böse sei, das wollen wir uns überlegen erst am Ende auch dieser Betrachtungen, in denen zum Vierten Buch. Vor einer solchen (unsererseits zu verneinenden) Restfrage aber einige in wesentlich anderem Sinne „willensfreie" Einzelfragen

zum **Dritten Buch** „Die platonische Idee: das Objekt der Kunst". — „Was sind die Ideen des Platon?" fragt Deussen in seinem Büchlein[1] „Vedânta, Platon und Kant" (S. 30) und antwortet (S. 31):

„Was auch immer die Ideen des Platon sein mögen, jedenfalls sind sie, wie schon die Alten sagten, die «Einheit in der Vielheit», die Einheit, welche eine gleichartige Vielheit in sich befaßt, wie denn z. B. die Pferdheit die Einheit ist, welche alle Pferdindividuen aller Zeiten und Länder durchwaltet und beherrscht. Aber welche Einheit in der Vielheit meint Platon? Es gibt deren zwei: die logische Einheit des durch Abstraktion aus den Anschauungen gewonnenen Begriffes und die metaphysische Einheit der als schaffende und bildende Naturkraft in Individuen zur Erscheinung kommenden Idee (in unserem Sinne, vorbehaltlich dessen, was Platon darunter versteht). Die Idee des Pferdes ist in diesem Sinne die noch nicht durch Raum und Zeit in die Vielheit der einzelnen Pferde zerfallende, sie alle in ihren Formen und Funktionen bedingende, metaphysische Einheit, der Begriff des Pferdes ist die aus der Vielheit der Individuen durch logische Abstraktion wiederhergestellte Einheit, welche nicht wie jene in der realen Welt, sondern nur im menschlichen Kopf vorhanden ist. (Näheres im zweiten Teile des Elemente der Metaphysik.)

Welche von diesen beiden Einheiten meint Platon? Die Antwort lautet: keine von beiden, weil er sie beide meint, weil in seinen Ideen bedauerlicherweise Idee und Begriff verfließen. Daß er die Begriffe im Auge hat, beweisen die meisten bei ihm vorkommenden Beispiele (das Gute, Wahre, Schöne, Identität,

[1] Dieses Büchlein (herausgegeben von dem Volksbildungshaus Wiener Urania, für den Buchhandel: Waldheim & Eberle, A.-G., Wien. — Otto Klemm, Leipzig) enthält auf seinen 86 S. klein Oktav die Quintessenz mehrerer von Deussens großen Werken und namentlich auch in Sachen der Ideen, weshalb ich es hier der Kürze wegen zugrunde lege.

Verschiedenheit, Gerechtigkeit, Staat, Tugend usw.), welche sämtlich nur Begriffe sind, wie auch, daß er als die Wissenschaft von den Ideen die Dialektik bezeichnet und in überschwenglicher Weise feiert. Daß aber Platons Ideen ihrer ursprünglichen Intention nach die schöpferischen Naturkräfte sind, dafür zeugt vor allem das Wort Idee selbst, welches eine anschauliche Gestalt und nichts Abstraktes bedeutet. . .“

Diese Gleichung Idee = Kraft (nämlich „schöpferische Naturkraft“), für die Deussen in seiner großen Geschichte der Philosophie noch reichliche Gründe beibringt, hat in den Kritiken dieser sonst mit lebhaftem Beifall aufgenommenen Geschichte der griechischen Philosophie nicht durchwegs Zustimmung gefunden. Und auch ich selbst verhehle nicht, daß ich glaube, „Anschauliche Gestalt“ und „Schöpferische Naturkräfte“ könnten weder identisch sein noch auch nur einander gleich gesetzt werden. Denn Kräfte sind ja metaphänomenal, können nie „in die Erscheinung treten“, sondern können und müssen nur aus den Erscheinungen und ihren Gesetzen erschlossen werden; wogegen anschauliche Gestalt in höchstem Grade phänomenal, nämlich auf unmittelbar intuitives Erfaßtwerden, nicht erst auf Vernunftschlüsse angewiesen ist. Oder in Ausdrücken Schopenhauers (z. B. zu Beginn des II. Buches der W. a. W. u. V.): er unterscheidet Morphologie und Ätiologie so scharf, wie noch jeder, der in „Beschreibung und Erklärung die beiden Hauptaufgaben der Forschung“[1] begriffen hat und nicht (wie Kirchhoff und Mach) dem „bloßen Beschreiben“ alles Erklären opfern will.

Gleichwohl dürfte Deussen den Punkt getroffen haben, in dem ja das eigentliche Problem in Sachen der „Ideen“ auf alle Fälle — und wir fürchten und hoffen fast in Ewigkeit — sitzen dürfte: nämlich das Problem, durch welche Kräfte sich die Ideen realisieren. So in der organischen Natur, so im künstlerischen Schaffen. — Doch wie es sich damit auch verhalte, schon die bloße Frage: „Was sind Ideen?“ (nicht nur historisch: Was sind sie bei Platon, bei

[1] Dies der Titel des § 87 meiner Logik, an der Spitze ihres zweiten und letzten Teiles, der Methodenlehre erster Abschnitt: „Heuristik“ (zweiter und letzter: „Systematik“).

Aristoteles, bei unzähligen Geschichtsschreibern der Philosophie, sondern): Was ist es unmittelbar sachlich, d. h. innerhalb der Gegenstände unseres Anschauens und Denkens, das uns immer wieder unsere Zuflucht nehmen läßt zu dem von Platon geprägten Kunstausdruck „Idee“? — ist eine noch heute ungelöste und dennoch ungemein lockende Aufgabe wissenschaftlicher Beschreibung und Erklärung, an der leicht noch ein weiteres Jahrhundert strengst wissenschaftlicher Philosophie seine Kräfte wird erproben können.

Haben sich längst Ästhetik, Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik um einen von keiner Seite mehr anfechtbaren Begriff zum Worte Idee bemüht, so mache ich nun aufmerksam, daß diejenige neue philosophische Disziplin, die Meinong unter dem Namen Gegenstandstheorie[1] (als allgemeinste philosophische Disziplin von idealen Gegenständen nach apriorischen Methoden) der Metaphysik (als der allgemeinsten Disziplin von realen Gegenständen nach empirischen Methoden, vgl. meine Logik § 4 und § 97) an die Seite stellt, sich als die tragfähigste, und zwar ganz wissenschaftlichphilosophische, ja mathematisch exakte Grundlegung für den bisher immer nur halb künstlerisch zu erfassenden Gedanken an Ideen herausstellen und bewähren dürfte.

Beschreiten aber auch wir in den folgenden Andeutungen für diesmal den Zugang zu den Ideen noch nicht von seiten der

---

[1] „Über Gegenstandstheorie“ lautet der Titel der ersten von den „Abhandlungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie“, die Meinong 1904 als Jubiläumsschrift des Grazer psychologischen Laboratoriums herausgegeben hat (bei Joh. Ambr. Barth, seither abgedruckt in den Gesammelten Abhandlungen, Bd. II; hier auch die Hinweise auf spätere Veröffentlichungen, namentlich „Die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften“, Leipzig, Voigtländer [später bei J. A. Barth], 1907, 159 S.). — Mir selbst ist die Beziehung der Gegenstandstheorie zur Ideenlehre ein- und aufgefallen 1908 (vermerkt habe ich diese Beziehung in den „Drei Vorträgen zur Mittelschulreform“, Wien, Braumüller 1908, Zusatz 59). Was ich meinerseits zur Lösung dieser ebenso schweren wie schönen Aufgabe derzeit beitragen zu können hoffe, sage ich in der vorletzten Studie IV_3 von den „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz“, die ich unter dem zusammenfassenden Titel „Naturwissenschaft und Philosophie“ für die Sitzungsberichte unserer Wiener Akademie vorbereitet habe (Stud. I, erschienen 1920). Daher oben nur einige Andeutungen nicht nach der naturwissenschaftlichen, sondern nach der künstlerischen Richtung.

„außerseienden (daseinsfreien, zahlfreien . . .) Gegenstände" und auch nicht einmal von den uns in biologischer Empirie gegebenen organischen „lebenden Gestalten", sondern doch wieder zuerst von seiten der sogen. „schönen Kunst":

Möchte für die abstrakte Vernunft auch noch so schwer begrifflich scharf zu sagen sein, was die Ideen sind, so steht ja um so kräftiger für die künstlerische Anschauung von jeher und auf immer fest, daß jedes Kunstwerk eine Idee haben müsse. Und was Kunst sei und nicht sei, steht ja jedem eines künstlerischen Erlebnisses überhaupt Fähigen bei weitem zweifelloser fest, als dem vernünftigsten Philosophen jener problematische Begriff von Idee (ja selbst als den meisten Logikern der Begriff des Begriffes). So danken wir's also Schopenhauer, daß er uns sofort im Titel seines Dritten Buches die Einführung in seine Ideenlehre durch seine Kunstlehre, „durch das Morgentor des Schönen" ankündigt. Freilich müssen wir dann den Mut haben, uns unsere künstlerischen Erlebnisse nicht wegleugnen zu lassen durch das unendliche Geschwätz der Kunstschreiber.[1] Und wir müssen und dürfen heute den Schatz

---

[1] Leider gab es auch innerhalb der Schopenhauer-Gesellschaft (zum Glück nicht in einem Schopenhauer-Jahrbuch, sondern nur in einem Flugblatt „An die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft", Mai 1918, unterzeichnet von Frau Maria Groener, Brixen-Milland) folgende Kunstschreiberei: „Den Irrtum, Richard Wagner habe Schopenhauer richtig verstanden, helfen verbreiten: Prüfer (I, 55) und Gotthelf (IV, 24). Wagner hat über Schopenhauer allerhand Bewunderndes gesagt, er hat sich in seinen weltschmerzlerischen Gefühlen an Schopenhauer gesonnt, aber verstanden hat er Schopenhauers Philosophie nicht. So recht der Beweis dafür ist der Parzival [Parsifal!], diese aus Philosophie und Heiligkeit zusammengestoppelte Operndrahtpuppe, die erst dann zu einer lebenswahren, glaubhaften und sympathischen Figur würde, wenn sich der Wagnersche «Aus [Durch!] Mitleid wissend, der reine Tor» mauserte zu einem schoperhauerischen «törichten Reinen, durch Wissen mitleidig». Und überhaupt, es existiert doch wahrlich schon genug Literatur bei uns, die diesem Musiker unverdienten Weihrauch streut; das Schopenhauer-Jahrbuch sollte nicht mithelfen, die zu vergrößern."

Ist dieser Versuch, Richard Wagner zu verkleinern *(detrectare)*, ein Versuch mit zureichenden oder mit unzureichenden Mitteln? Fangen wir nicht an mit der sonst in Kunstsachen ersten Frage, ob Maria

künstlerischer Eindrücke, den Schopenhauer in seine ästhetischen Theorien hinein verarbeitet hat, wesentlich be-

---

Groener Wagners Kunst kennt, der dann erst als zweite die folgen könnte, ob sie sie verstanden habe. Aber nicht einmal Schopenhauers Philosophie in Wagners Kunst hat sie diesmal „verstanden", wenn sie verlangt, daß das „Wissen", also der Intellekt hätte primär, das „Mitleid", also der Wille sekundär sein sollen. — Ist es mit der sekundären „Vernunft" der Maria Groener in diesem Fall so schlecht bestellt, nur weil es am primären „Verstande", d. h. am Anschauen und Anhören des Kunstwerkes gefehlt hat und wohl nur nachgeredet wurde, was man vor 30 oder 40 Jahren über Wagner in so ziemlich allen Zeitungsblättern täglich gelesen hatte?

Trotzdem wollen wir den Verkleinerungsversuch noch ein bißchen zuerst unter das objektive Vergrößerungsglas nehmen und erst zuletzt ein Wort an das diesem mißlungenen Objekt korrelative (diesmal nicht willensfreie?) Subjekt des Verkennens richten. „Es existiert doch wahrlich schon genug Literatur bei uns über diesen Musiker." Da muß es die Schreiberin schmerzen, daß Deussen noch im VIII. Jahrbuch, also seinem letzten Wort an uns (S. 4), als „wenige, aber um so wärmere" Anhänger Schopenhauers anführt: 1. Dorguth, 2. Frauenstädt, 3. Hebbel und 4. (offenbar im Sinne des „*last not least*") Richard Wagner: „. . . während Richard Wagner ihm den Ring des Nibelungen übersandte und noch 1880 die Erklärung abgab: Zur Anleitung für ein selbständiges Beschreiten der Wege wahrer Hoffnung kann nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts anderes empfohlen werden, als die Schopenhauersche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen, und an nichts anderem haben wir zu arbeiten, als auf jedem Gebiete des Lebens die Notwendigkeit hiervon zur Geltung zu bringen." — Und im selben VIII. Jahrbuch fügt es sich ebenso schön wie boshaft, daß dem Aufsatz „14. Gustav Friedrich Wagner" von Maria Groener unmittelbar vorangeht als „13. Karl Friedrich Glasenapp" von Westernhagen. Hier Sätze höchster Begeisterung wie die: „Schon den Jüngling ergriff die erste Berührung mit dem Genius so mächtig, daß es ihn dazu trieb, das Geheimnis des Lebenslaufes zu entziffern". Und dann: „Sein Bestreben, Richard Wagners Persönlichkeit, Kunst und Gedankenwelt in ihrem Innersten zu erfassen, mußte Glasenapp zu dem Philosophen führen, in dessen Lehre der Meister, wie er bezeugt hat, sich selbst wiederfand, aus der Sprache des leidenschaftlichen Gefühles in die marmorne, kühle Sprache der Vernunft übertragen; der ihm allererst das Verständnis für den Sinn seiner Kunstwerke, namentlich der Tragödie des Wotan eröffnete, dessen Ergebnisse ihm endlich zum Ausgangspunkt aller eigenen theoretischen Spekulationen und vor allem, in praktischer Hinsicht, zum festen Fundament aller ferneren geistigen

reichern wenigstens auf demjenigen Gebiet, dem Schopenhauer die tiefsten aller seiner ästhetischen Gedanken ge-

und sittlichen Kultur wurden: — zu Schopenhauer." — Und so brauchte man nur alle acht Jahrbücher zu durchblättern und man trifft allenthalben Richard Wagners Namen und Werke, beide immer in Verehrung von Verehrern Schopenhauers genannt.

Aufs kräftigste wird die M. Gr. *detrectatio* Wagners zu einem Nur-„Musiker" wett- und gutgemacht, wenn man sich erinnert, daß Schopenhauer selbst schon nach einem flüchtigen Blick in die „Ring"-Dichtung sagte: „Der Kerl ist ein Dichter".

Und daß er auch ein „Philosoph" war (wiewohl er's als Künstler gottlob nicht nötig gehabt hätte), das weiß freilich nur, wer außer den Kunstwerken auch die Schriftwerke Richard Wagners vollständig und genau kennt. Auch nach den verdienstvollen Arbeiten von Prüfer und Gotthelf und noch manchen anderen gäbe es für junge Kenner und Verehrer der beiden Meister reichlichste Ausbeute, wie Wagner schon mehrere Jahre, ehe er seinen späteren Leib- und Lebensphilosophen kennen lernte, Zeugnis abgelegt hat für einen Primat des Gemüts vor dem Geiste, für den Primat einer unterbewußten Urproduktivität, z. B. Mythen bildender Völker, vor aller bewußten und künstlichen Kunst. Man lese und überdenke nur z. B. die ersten Absätze im „Kunstwerk der Zukunft". —

Und während ich das niederschreibe, bringt das jüngste Stück der Bayreuther Blätter 1919 (S. 288—292) einen eingehenden, tiefgefühlten und hochsinnigen Nachruf auf Paul Deussen von Felix Gotthelf. Ebenso brachten die Bayreuther Blätter von ihren frühesten Jahrgängen an (sie begannen zu erscheinen 1878, ein Jahr nach der 1. Auflage von Deussens Metaphysik) wiederholt warme Würdigungen Deussens und seiner Arbeiten, sowohl der philosophischen, wie der indologischen und der poetischen.

Aber freilich, in jenem Flugblatt ist es ja auch andern Namen und den ganzen Jahrbüchern schlecht ergangen. Der Ton des ganzen Blattes klingt an die schärfsten Töne an, die Meister Schopenhauer gelegentlich gegen die Widersacher der Wahrheit anschlägt. Aber *Quod licet Jovi non licet* . . . Damit aber nicht auch wir in dieser Tonart bleiben und mit einer Dissonanz endigen, erinnern wir uns der vielen Beiträge von Maria Groener, z. B. ihrer Abfuhr des Kuno Fischer contra Schopenhauer, im VII. Jhb., S. 13—86.

Nachtrag (Ende November 1920): Als ich obige Zurückweisung des von einem Mitglied der Schopenhauer-Gesellschaft gegen Richard Wagner angeschlagenen Tones niederschrieb (Oktober 1918), sah ich so wenig wie sonst jemand voraus, was nun im Juni 1920 in Dresden beschlossen worden ist, um weitere Friedensstörungen innerhalb der Gesellschaft zu vermeiden. Umsomehr lege ich jetzt Wert darauf, daß auch die Gerechtigkeit, die ich den Beiträgen der Frau Maria Groener zu unsern

widmet hat: dem der Musik. Wie ein Wunder berührt es uns, daß Schopenhauer seine umfassendsten Eindrücke der Musik Mozarts, Rossinis, Bellinis, schon viel weniger Beethovens[1] entnahm, wogegen er von Wagner, der damals den allermeisten noch unbekannt und von fast niemand anerkannt war, vielleicht überhaupt nichts von seiner Musik und jedenfalls keine mustergültige dramatische Aufführung auch nur eines der früheren Werke kennen gelernt hat. Und hätte er's auch, so könnte man von dem Greis zwischen 60 und und 70 nicht verlangen, daß er sich in die damals ganz neue Tonsprache dramatischer Musik noch hätte hineinfinden sollen. Und dennoch hat Schopenhauers Metaphysik der Musik die schönste und kraftvollste Bestätigung gefunden in Wagners Musik der Metaphysik (wie ich sie nenne).

Aber lassen wir die Musik und halten wir uns an die Dichtung des damals eben erst entstandenen „Ring des Nibelungen", so dünkt es uns geradezu ein noch größeres Wunder, wenn sein Dichter, der erst 1854, also nach Schluß der ganzen Ringdichtung (1848—1853) von Schopenhauers Philosophie vernommen hat, doch im ganzen und in den vier Gliedern seiner Tetralogie schon das erstaunlichste Gegenstück zu den Vier Büchern des Philosophen geliefert hatte. Ich weiß nicht, ob folgende Analogien schon bemerkt worden sind (ich teile sie hier natürlich nur in ganz kurzen Andeutungen, somit auch nur für den genauen Kenner

---

Jahrbüchern hatte zuteil werden lassen, umsoweniger verschwiegen bleibe. — Bei diesem Anlaß sei auch ausgesprochen: Mit mir wird jedes Mitglied der Schopenhauer-Gesellschaft wünschen und darauf sinnen, daß Alle, mögen sie in andern Dingen verschiedenster Ansichten sein, einig bleiben und wieder werden im Namen Schopenhauers.

[1] Im Jahrb. II (1913, S. 66) sagt A. v. Gottschalck, es seien „Beethovens Symphonien, die, wie wir wissen[?], in erster Linie dem Philosophen für seine Lehre über die Musik als Vorbild gedient haben". „Wie wir wissen?" Sollte hier nicht die spätere Deutung, zu der u. a. „Richard Wagner in seinem bedeutenden Aufsatz über Beethoven den Symphonien unvergleichliche Worte gewidmet hat", in Schopenhauers Verhältnis zu Beethoven hineingedeutet worden sein? War doch zur Zeit der Geburt der W. a. W. u. V. nicht einmal die IX. Symphonie schon geboren.

der Ringdichtung[1] zu prüfen und weiter zu verfolgen, zum erstenmal öffentlich mit):

Erstes Buch:
Die Welt als Vorstellung.

Vorspiel „Rheingold“: Eine Welt für das Auge „in Wasser, Erd' und Luft“, aber noch ohne menschliche Seele.

Zweites Buch:
Die Welt als Wille.

Erster Tag „Die Walküre“: „Zu Wotans Willen sprichst du.“ „Was wär' ich, wär' ich dein Wille nicht.“ Bis Wotans Wille zur Welt sich bricht bei seinem Abschied von Brünnhild.

Drittes Buch:
Die platonische Idee als das Objekt der Kunst.

Zweiter Tag „Siegfried“: Wotan als Wanderer, nichts mehr wollend: „Zu schauen kam ich, nicht zu schaffen.“ Der weise gewordene Wanderer darf schauen und lieben das Schönste, Siegfried; das willensfrei gewordene Subjekt des Erkennens erschaut die Idee (den „Deutschen Jüngling“, wie mit dem Idealisten Schiller der Idealist Wagner so gerne sagt): „Dem ewig Jungen weicht in Wonne der Gott.“

Viertes Buch:
Verneinung des Willens.

Dritter Tag: „Götterdämmerung“. „Siegfrieds Tod“.[2]
„Auch das Schöne muß sterben“.
„Ruhe, ruhe du Gott“.

---

[1] Inzwischen habe ich in „Zwei Studien zum Ring des Nibelungen: I. Wotan, II. Die Weltmächte und die Welttragödie“ (Bayreuther Blätter 1920, in SA durch den Verlag der B. Bl. und Siegel-Linnemann, Leipzig) weiteren Stoff auch zu philosophischen Reflexionen über den „Ring“ den Freunden dieser Dichtung dargeboten. Am nächsten geht den Freunden Schopenhauers die Beziehung zwischen Siegfried und dem Wanderer; sie bildet den Hauptgegenstand von „Wotan“ (1. Aufl. 1878; jetzt 3. Aufl.).

[2] Den Trauerhymnus nach Siegfrieds Tod eröffnet das Wälsungen-Thema (C-moll): wie ein Wappenschild, das dem Trauerzuge vorangetragen wird. Ihm folgt die süß sehnende Weise (Des-dur), die wir bei der ersten Begegnung der Eltern Siegfrieds vernommen hatten, da „Sieg-

Gibt es ein wundervolleres Zeugnis dafür, daß dort der Philosoph, hier der Künstler eine und dieselbe Welt erkannt haben — denkend und schauend —, indem hier der schauende und schaffende Künstler, noch ehe er vom Denker weiß, uns die Welttragödie in Weltanschauung erfassen hilft? — Wenn dieses Doppelwort „Welt-Anschauung", das leider ganz zum Gemeinplatz geworden ist, je wieder seinen vollen Sinn gewinnen soll, so halte man sich an die beiden Schauer und Schöpfer Schopenhauer und Wagner und wie sie, zwei sonst getrennte Welten verbindend und verkündend, Zeugen werden für die ideale Einheit von Schönheit, Wahrheit und Güte. — Ich wenigstens und mit mir wackere, sich noch immer mehrende Freunde wüßten unsere Weltanschauung als eine in sich einheitliche nirgends sicherer verankert, als in dem glücklichen zeitlichen Zufall, daß wir Wagner und Schopenhauer als innigst Zusammengehörige gleichzeitig kennen gelernt haben.

Zum **Vierten Buch.** — In dem (o. S. 103 angeführten) Programm von Deussen lasen wir: „Positiver Gegenpol, von Religionen Gott, von Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben genannt". — Gott eine Verneinung? hat sich mancher Leser und Hörer gefragt. Läßt sich auf solche Frage antworten noch mit Gründen oder nur mit einem *Credo*? Das seinige legt Deussen an vielen Stellen ab; ich wähle die folgenden aus dem Vorwort zur „Philosophie der Bibel" (1913 selbständig erschienen als die erste Hälfte der 5. Abteilung [S. 1—304] aus Deussens

mund mit einem Blick voll schmerzlichen Feuers auf Sieglinde" sang: „Nun weißt du, fragende Frau, warum ich Friedmund nicht heiße . . ."

Wann wird ein neues Leben? — fragt Schopenhauer, und er antwortet: Nicht im Augenblicke der Konzeption, sondern wenn die Liebenden den ersten Blick des Sehnens tauschen — im Dienst des „Genius der Gattung". — So ließ auch Wagner an Siegfrieds Leiche das Leben des Sonnenhelden an- und ausklingen in seiner Eltern Siegmunds und Sieglindens „Wonne und Weh". Ob auch er damals (20 Jahre nach 1854, der ersten Lesung der W. a. W. u. V.) jener „Metaphysik der Geschlechtsliebe" gedacht hat? Ob schon jemand auch diese Parallele bemerkt hat? Ob solcher Metaphysik die Theoretiker der Chromosomen nur lächeln, wie Loschmidt (o. S. 111) des ganzen „Willens"? . . .

großer Allgemeiner Geschichte der Philosophie, deren Abschlußband nun seit 1918 vorliegt):

„Das Wesen des Christentums erstreckt sich viel weiter als sein Name und besteht in einem Gedanken, welcher so ewig ist wie die Welt und nie erlöschen wird: es ist der indisch-platonisch-christliche Gedanke, daß unser Erdendasein nicht Selbstzweck ist, wie alle eudämonistische Ethik annimmt, daß vielmehr die höchste Aufgabe des Lebens darin besteht, auf dem Wege der Selbstverleugnung, welche das Wesen aller echten Tugend ausmacht, uns von dem uns allen angeborenen Egoismus zu läutern und dadurch unserer ewigen Bestimmung entgegenzureifen, welche uns im übrigen unbekannt bleibt und bleiben muß, soll nicht die Reinheit des moralischen Handelns gefährdet werden."

Auch ich habe mich längst öffentlich zu diesem oder einem ähnlichen Christentum bekannt[1], habe aber doch namens der Leser Deussens einige Fragen auf den Lippen; zu ihrer Beantwortung entnehme ich Beiträge am liebsten vor allem wieder Deussens eigenen Worten. So sagt er in der Vorrede zu Bd. I seiner wunderschönen Ausgabe von Arthur Schopenhauers sämtlichen Werken (München 1913, I. Bd., S. XII), daß seine „Elemente der Metaphysik" (I. Aufl. 1877, IV. Aufl. 1907) u. a. den Zweck verfolgen, „allen denen, welche sich nicht an schalen Schlagworten wie «Pessimismus» oder gar «Atheismus»[2] genügen lassen, das eminent Religiöse, ja Tiefchristliche der Welt-

[1] So in meiner Psychologie, wo innerhalb der Gefühlslehre behandelt § 71: Einige Vor- und Grundfragen der Ethik, § 72: Egoismus und Altruismus, § 73: Religiöse Gefühle (sehr gekürzt in Grundlehren der Psychologie [Wien, Tempsky], viel ausführlicher in Ps.[2], Bd. III).

[2] Was für eine Art von Theismus Schopenhauer vor allem nicht leiden mochte, ist u. a. lustig zu lesen in der W. a. W. u. V., II. Bd., Kap. 26, „Zur Teleologie", wo er spricht von der „den englischen Gelehrten wirklich zur Schande gereichenden Unkenntnis der Kantischen Philosophie . . . und diese wieder beruht, wenigstens größtenteils, auf dem heillosen Einfluß jener abscheulichen englischen Pfaffenschaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit ist" (387). Dazu (D II, 384): „Wenn . . . Jemand die äußere Zweckmäßigkeit . . . zu physikotheologischen Demonstrationen mißbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geschieht . . . «Wozu braucht denn das Meer salzig zu seyn?» frage man seinen Engländer." — Und unser Theodor Fontane sagt einmal: „Wenn der Engländer «Christus» sagt, meint er «Baumwolle»". — Wird die Welt vom englischen und amerikanischen *Imperium* nur dieses Christentum zu erwarten haben? Ein in der Wolle gefärbtes? —

anschauung Schopenhauers zum Bewußtsein zu bringen, welcher recht eigentlich den Namen eines *philosophus christianissimus* verdient, da er das innerste Wesen des Christentums tiefer erfaßt und reiner dargestellt hat, als es je vor ihm geschehen ist". Und so wagt er wieder in seiner Philosophie der Bibel, die von David Friedrich Strauß aufgeworfene und verneinte Frage: Sind wir noch Christen? . . . mit einem zuversichtlichen Ja zu beantworten. — Das aber überhebt den Leser Schopenhauers und Deussens noch nicht der Frage, ob und inwieweit das Christentum dieser beiden mit dem jedes einzelnen ihrer Leser übereinstimme?[1] Und so mag, schon um die vielseitige Besprechung

[1] Überaus reich sind die Anregungen, die uns Pastor Konstantin Großmann in seiner Abhandlung „Geschichtliche und metaphysische Religion" (Jahrb. VIII, S. 105—143), anknüpfend an Schopenhauers „Gespräch von anno 33" (Senilia S. 71) zur These gibt: Metaphysischer Auffassung kann (muß?) alle Individuation, die der Ereignisse sowie die der Personen, geringfügig gelten gegenüber raum- und zeitlosen Werten.

Von ganz anderer Seite als Schopenhauer kommt zu solcher Warnung vor einer Überschätzung des „einmaligen Faktums" auch Lagarde. (Die religiösen Gefühle und Überzeugungen dieses vielseitigen [nicht allseitigen] deutschen Mannes überblickt man jetzt am besten aus Ludwig Schemanns [des Herausgebers der Briefe Schopenhauers und der Werke Gobineaus] ganz vortrefflichem Lagarde-Buch [1919]; schon nach wenigen Monaten wurde eine zweite Auflage nötig.)

Wenn aber alle Individuation und Person nichts gilt oder gälte, so auch nicht „die Erscheinung Christi", nicht sein Leben und Lehren, sein Leiden und Sterben, dessen Beispiel kein anderer Religionsstifter auf sich genommen hat. — Nun sagt aber Hans von Wolzogen in seinem „Himmelreich in uns" (1. Auflage 1909) in seinen Betrachtungen zu Weihnachten „Ich lebe und ihr sollt auch leben": „. . . Vielmehr ist eine Individualität, indem sie sich zur moralischen Persönlichkeit ausbildet, die einzige, unentbehrliche, selber göttliche Kraft, wodurch überhaupt die Seele, wie zum Doppelsein so zum Ewigsein, sich erheben kann. Das Nur-Ich ist gerade nur kraft der Individualität zu überwinden. Die höchste Betätigung und Vollkommenheit der Persönlichkeit ist die Liebe. Und in diesem Sinne ist auch Gott, der die Liebe ist, Persönlichkeit: nämlich zur Vollkommenheit gesteigerte Kraft. Seelische Kraft, sagen wir aus unserem menschlichen Gefühle heraus und mehr können wir nicht sagen. — Jede Kraft, die sich äußert, ist schon individualisiert. Selbst die Schwerkraft im fallenden Stein! Ohne den Stein gäbe es gar keinen Fall, ohne ihn würde die Kraft nicht schwer, also gar nicht Kraft sein. Der fallende Stein ist die Individualisierung der Schwerkraft. Alles, was im Leben zur Erscheinung kommt, ist Individualisierung der Naturkraft." — Oder gäbe es nicht eine solche

hierüber anzufeuern, ein Dritter — nicht als Unparteiischer,

Steigerung vom Stein durch das menschliche Individuum zur göttlichen Person? Wir antworten mit folgenden in Wolzogens viel älterer Schrift „Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen" (1883 aus den Bayreuther Blättern) „Aus der Erinnerung nach einem mündlichen Ausspruche Richard Wagners" von Wolzogen mitgeteilten Worten:

„Man könnte sagen, es habe ja doch so viele Märtyrer und Heilige gegeben, warum sollte gerade Jesus der Göttliche unter ihnen sein? Aber alle jene Heiligen wurden es erst durch eine göttliche Gnade, eine Erfahrung, eine Erleuchtung, eine innere Umwandlung, welche sie aus sündigen Menschen zu beinahe unmenschlich berührenden Übermenschen werden ließ. Auch Buddha war ein wollüstiger Prinz mit seinem Harem, ehe ihm die Erleuchtung kam. Bei Jesus ist von Anfang an die völligste Sündenlosigkeit, ohne jede Leidenschaftlichkeit, göttliche Reinheit von Natur aus, und doch nicht, wie man denken sollte, deshalb unmenschlich erscheinend, sondern diese reichste Göttlichkeit zugleich von reinster Menschlichkeit, in Leiden und Mitleiden allverständlich, eine unvergleichliche Erscheinung.

Alle bedürfen des Heilandes — er ist der Heiland."

In der Tat: Mag man der Person Jesu noch so ferne stehen, so wird man doch zugeben können und müssen, daß an seinem Bild gemessen, selbst wenn es nur ein reines Idealbild wäre, kein Sokrates, kein Marc Aurel und wohl auch nicht Buddha in ihren schönsten Idealisierungen heranreichen an jene Eine Persönlichkeit. — Deussen beginnt in seiner „Philosophie der Bibel" den Abschnitt VII „Leben und Lehre Jesu" mit den temperamentvollen Worten: „An der Geschichtlichkeit der Person Jesu kann nur ein Narr zweifeln" (— kein Kompliment z. B. für Drews). — Aber wer sich statt an Eine Person lieber an unpersönliche Himmel hält, der mag immer noch mit Wolzogen in jenem Buche „Das Himmelreich in uns" zwischen mehrerlei Himmeln so unterscheiden hören:

„Die Inder wollten auch in Gott versinken, aber ihre philosophische Denkweise vertrug keine persönliche Vorstellung Gottes: er war ganz zum geistigen Begriff geworden. Das Versinken in ihn war daher auch nicht mehr als Aufgehen in der Liebe zu fassen, sondern — nach Menschenbegriffen — in das Nichtmehrsein, Nichtmehrvorstellen, rein geistig — ein kaltes Himmelreich! Und dagegen die alten, warmblütigen, augenfrohen Griechen, sie fürchteten nichts so sehr als das Nichtsein, das Nichtschauen, das Nichtleben. Schaudernd sahen sie sich im Tode nur noch als seelenlose Schatten den Tartaros durchschwirren — ein graues Himmelreich!

Dem allen gegenüber kommen wir Christen in ein Reich, das wirklich-lebendig, liebevoll-hilfreich — kurz: Jesu-kräftig zu uns kommen kann: ein Reich der Gnade und Liebe . . ."

sondern als ein ebenso feuriger wie kundiger Bekenner evan-

Mit diesem Kraftwort „Jesu-kräftig" und dem Plural „wir Christen" hat aber Wolzogen auch schon gerührt an „die Nöte, die unsere kirchliche, theologische, religiöse Lage zur Zeit kennzeichnen". Dies die Schlußworte in Pastor Großmanns Abhandlung Jahrb. VIII (S. 143). Zu Beginn der Abhandlung (S. 105) hatte er zu jenem „Senilia 71" gesagt: „Niemand wird es dem Gläubigen verdenken, wenn er an diesen Worten schweren Anstand nimmt. Die hohnwitzige, an Voltaire erinnernde Art, in der Schopenhauer sich über den Kernpunkt des christlichen Bekenntnisses — die Erlösung der Welt durch den Kreuzestod des Gottessohnes — äußert, muß ihn verletzen und ist wohl dazu angetan, seine Ohren für das viele Schöne, das derselbe Mund über das Christentum gesprochen hat, gründlich taub zu machen." — Gegen Ende der Abhandlung (S. 140) hofft er als Erträgnis seiner Darstellung, „man werde nicht mehr wagen, das kleine Zwiegespräch Senilia 71 als eine bloße Frivolität kurzerhand abzulehnen. Nicht unfrommer Sinn, sondern eine konträre Auffassung der Religion hat es dem Verfasser in die Feder diktiert. Und es ist einer der *loci classici* für die richtige Bestimmung der Stellung, welche Schopenhauer zu den Spielarten des Christentums einnimmt."

Ich schließe mich dieser Verteidigung an, wenn ich auch die Spitze des Spottes ein wenig anders gerichtet finde als gerade nur gegen „das einmalige Faktum". Ohne Geschichte, aber auch ohne Metaphysik, war es auch mir von jeher anstößig, daß Einer, ohne alles eigene Zutun, sich für „erlöst" halte, bloß weil ein Anderer „gelitten" habe. Anstößig waren mir immer die Worte „*Requiesco in sanguine Christi*", die ich als Motto unter dem Bilde eines längst verstorbenen protestantischen Kirchenbeamten in einem echt christlich-deutschen Hause gefunden habe. Es klingt ja wie ein — Blutbad; — dies auch wenn ich „*requiesco*" nicht übersetze mit „Ich raste mich aus", sondern nur „Ich komme zur Ruhe" oder „Ich bin beruhigt".

Dann aber „Spielarten des Christentums": Doch nur des Kirchentums? Letzteres unterscheidet aufs schärfste Chamberlain, den Großmann wiederholt zitiert (von S. 112 ab: „Vgl. zu diesem Abschnitte die glänzenden Kapitel über Religion in H. St. Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts", München bei Bruckmann, in vielen Auflagen." Zu diesem „in vielen Auflagen": Die 13. Auflage kündigt der Verlag an in Chamberlains neuestem Buche „Lebenswege" 1919. Großmann und ich zitieren nach der ersten Auflage 1899). Daher bitten wir als vierten (eigentlich ersten, 1899) Mitunterredner auch Chamberlain. Das nach meinem Gefühl schönste Kapitel der ganzen „Grundlagen" ist — zusammen mit dem über „Die Mystiker" im II. Bd. — das Dritte (im I. Bd., S. 187—251): „Die Erscheinung Christi". Unter dem Motto: „Durch Eines Tugend sind Alle zum wahren Heile gekommen" (Mahâbhârata), hebt es an mit den Worten:

gelischen Christentums — zum Mitunterredner gebeten werden:

„Vor unseren Augen steht eine bestimmte, unvergleichliche Erscheinung, dieses erschaute Bild ist das Erbe, das wir von unsern Vätern überkommen haben". Und dann: „Trennen wir also die Erscheinung Christi auf Erden von allem historischen Christentum". [Wer möchte das Wort „Erscheinung" hier so verstehen, daß man ihm ein „Ding an sich Christi" gegenüberstellen müßte? — Diese erkenntnistheoretische Frage zu den Begriffen „Erscheinung" und „Phänomen" nur nebenbei.] Dann (S. 192): „Der religiöse Glaube von mehr als zwei Dritteln der gesamten Bewohner der Erde knüpft heute an das irdische Dasein zweier Männer an: Christus und Buddha. . . . Ist das historisch-chronologische Material über sie auch äußerst dürftig und lückenhaft, so steht doch ihre sittliche und geistige Individualität so leuchtend klar vor Augen, und diese Individualität ist eine so unvergleichliche, daß sie nicht erfunden werden konnte." Aber später (S. 197): „Christus und Buddha sind Gegensätze. Was sie einigt, ist die Erhabenheit der Gesinnung, aus dieser ging ein Leben ohnegleichen hervor und aus dem Leben eine weitreichende Wirkung, wie sie die Welt noch nicht erfahren hatte. Sonst aber trennt sie fast alles, und der Neobuddhismus, der sich in den letzten Jahren in gewissen Gesellschaftsschichten Europas breitmacht, angeblich im engsten Anschluß an das Christentum und über dieses hinausschreitend, ist nur ein neuer Beweis von der weitverbreiteten Oberflächlichkeit im Denken. Buddhas Denken und Leben bildet nämlich das genaue Gegenteil von Christi Denken und Leben, das, was der Logiker die Antithese, der Physiker den Gegenpol nennt.

Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer an der Grenze ihres Könnens angelangten Kultur. Ein hochgebildeter, mit reicher Machtfülle begabter Fürst erkennt die Nichtigkeit seiner Bildung und seiner Macht, was Allen das Höchste dünkt, besitzt er, doch vor dem Blick des Wahrhaftigen schmilzt dieser Besitz zu einem Nichts zusammen. Die indische Kultur, aus der nachdenklichen Beschaulichkeit eines Hirtenlebens hervorgegangen, hatte sich mit aller Wucht einer hohen Begabung auf die Ausbildung der einen menschlichen Anlage, der kombinierenden Vernunft, geworfen, dabei verkümmerte die Verbindung mit der umgebenden Welt. . . . Hier hatten offenbar das Auge und das Herz keine Rechte mehr. . . . Verleugnung der ganzen Sinnenwelt, dazwischen nichts, kein Ausgleich, nur Krieg. — Krieg zwischen menschlicher Erkenntnis und menschlicher Natur, zwischen Denken und Sein. Und so mußte Buddha hassen, was er liebte: Kinder, Eltern, Weib, alles Schöne und Freudenvolle, denn das waren lauter Schleier vor der Erkenntnis, Schlingen, die ihn an ein erträumtes, lügenhaftes Mayaleben ketteten. . . . Nichts gibt es — dies war Buddhas Erlebnis und folglich auch seine Lehre —, nichts gibt es im Leben außer dem Leiden, diese Erlösung ist der Tod, das Eingehen in das Nichts. . . .

Leopold von Schroeder[1] (u. S. 132), der Indologe unserer Wiener Universität und Freund und Verehrer Paul Deussens:

Man kann Buddhas Leben als den gelebten Selbstmord bezeichnen. Es ist der Selbstmord in seiner denkbar höchsten Potenz: denn Buddha lebt einzig und allein um zu sterben, um endgültig und ohne Widerruf tot zu sein, um einzugehen in das Nirwana, das Nichts.

Welchen größeren Gegensatz kann es zu dieser Erscheinung geben, als diejenige Christi, dessen Tod den Eingang ins ewige Leben bezeichnet. . . . Und dann als das erlösende Wort, welches uns unzweifelhaft authentisch aufbewahrt worden ist, denn es war noch niemals gesprochen worden, und es wurde offenbar von keinem seiner Jünger verstanden, viel weniger erfunden, ja, es eilte der langsamen Entfaltung der menschlichen Erkenntnis mit so mächtigem Flügelschlag voraus, daß es bis heute nur Wenigen seinen Sinn enthüllt. . . . Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden. Man wird auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch."

Dieser Einen „Erscheinung Christi" stehen gegenüber zahllose verschiedene Auffassungen Christi und der Christentümer durch Schopenhauer, Wagner, Deussen, Wolzogen, Großmann — dieser unterscheidet eine erschreckend große Zahl von Protestantismen — und nennt von ihren Reichen im Geiste „nur eine ganz kleine Auswahl" — es werden ihrer 15. Sollten alle diese Christentümer hier in diesen Jahrbüchern so gewürdigt werden, daß auch nur die Intellekte keine Widersprüche mehr finden, während die Willen bester und minder guter Christen auch künftig weit auseinandergehen — —, so ist für Arbeit auf Jahre hinaus gesorgt. — Merkwürdig oft stößt mir ein und derselbe Titel „Schopenhauer und das Christentum" in Büchern und Abhandlungen auf. So schon in den Bayreuther Blättern, XI. Jahrg. 1888: „Schopenhauer und das Christentum" von Hans Herrig. Vorausgegangen sind dieser Abhandlung in jenem Heft und Jahrgang „Bayreuther Blätter" gar bedeutsame Dinge: „Die Heiligen" von Heinrich von Stein und diesen Dichtungen vorstehend das Motto von Schopenhauer: „Jede ganze lautere Wohltat, jede völlige wahrhaft uneigennützige Hilfe ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus derselben Erkenntnis, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist." Diesem vorangehend, schwarz umrändert: „Hohenzollern 1688 † 1888" (Kaiser Wilhelm I.) und an der Spitze des ganzen Jahrganges „Richard Wagner über Arthur Schopenhauer" von H. v. W. — —

Nach jenen Fingerzeigen auf so manches Problematische in Großmanns Abhandlung möchte ich ihr aber nun nochmals danken für ihr Positives, namentlich für die schönen Mitteilungen über Mystik und

Schroeder sagt in seinem Doppelvortrag „Buddhismus und Christentum“[1] (u. S. 133): „Eine Art moderner Buddhismus

wie z. B. Angelus Silesius alles bis in die Einzelheiten der christlichen Glaubenslehre und Legende auszudeuten wußte ins Allegorische, Symbolische (so wie ja auch Schopenhauer in dem schönen Kapitel 17 des zweiten Bandes „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ unterscheidet zwischen *sensu allegorico* und *sensu proprio*). Darum weise ich auch nochmals hin auf das, was Wolzogen im Vorwort zum „Himmelreich in uns“ sagt über Dogma und Symbol. In meinem Geleitwort zur zweiten Auflage dieses Buches (Bayr. Bl., 2. Heft 1920, auch in SA.) unterscheide ich z. B. drei Deutungen des letzten Wortes in „Parsifal“, dem *Chorus mysticus*: „Erlösung dem Erlöser“: Eine pragmatisch-dramatische (ganz innerhalb des Dramas bleibende); die höchste symbolische (Der Heiland selbst durch Parsifal erlöst); und die nüchtern ethische (Glücklich sein kannst du nur, wenn du glücklich machst).

Übrigens stellt uns jenes Kapitel vom „metaphysischen Bedürfnis“ vor eine Frage religiös-metaphysischen Denkens, die in unsern Tagen höchst aktuell geworden ist: Schopenhauer verhält sich durchaus freundlich, ja dankbar für das, was überlieferte Religionslehre als Ersatz zu bieten sucht allen denen, die für ein aufgeklärtes metaphysisches Denken geistig nicht hoch genug stehen, und er hebt hervor, wie alle Priesterschaften sich ausbedingen, ihre Lehren so früh als möglich beginnen zu dürfen. Wie nun, wenn künftig den Millionen Jugendlicher sogar jeder solche Ersatz für Metaphysik versagt bliebe? Wäre das „Aufklärung“ oder hieße das aus der Dämmerung hinaus- und hinunterstoßen in lichtlose Nacht? (Auch über das Schlagwort „Religion ist Privatsache“ — was eigentlich sagen will: Besser wäre es, es gäbe gar keine Religiösen mehr — habe ich einiges gesagt in jenem Geleitwort zur 2. Auflage von Wolzogens „Himmelreich“. Schon seine 1. Auflage 1909 hatte begonnen mit den Worten: „Religion ist unserer Zeit nicht mehr gleichgültig“. Wie lange wird nun die den urteilslosen Massen gepredigte Religionslosigkeit und der Klassen- und Völkerhaß an Stelle christlicher Liebe noch stärker bleiben als ehemalige Gleichgültigkeit?)

Erheben wir uns aber aus diesem Dunkeldogma unserer Tage in „die höchste reinlichste Zelle“, von der aus wir das tiefste Wesen sowohl der Metaphysik wie der Religion ebenso hellen Geistes wie warmen Herzens überschauen und uns in die religiösen Gefühle Anderer einfühlen können, so bleibt es eine ernste letzte Frage an Philosophen wie an Religiöse: Läßt sich durch bloße „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ all Das erschöpfend erklären und beschreiben, was in Faust II uns gesagt wird durch den *Pater ecstaticus*, den *Pater Seraphicus*, den *Pater profundus* und den *Doktor Marianus*? Oder wer auch höchste Dichtung noch nicht gelten lassen will als Wahrheit, frage

beginnt sich zu entwickeln .., der mitten in der christlichen Welt buddhistische Gemeinden sich bilden läßt und in christ-

---

sich: Ob die Religion eines Franz von Assisi ohne Rest aufzulösen wäre in bloße Metaphysik? Aber dieser Sänger des Hymnus an die Sonne und als Vogelprediger — wie nahe war auch Er doch Dem, was die Metaphysik das All-Eins, was sie Atman und Braman nennt! Und der *Pater profundus* bekennt einen sich nicht mehr nur zerfleischenden, sondern einen im tiefsten liebevollen „Willen in der Natur":

„So ist es die allmächtige Liebe,
Die alles bildet, alles hegt".

Kurz nach der zweiten Absendung vorliegenden Aufsatzes zum Druck erhielt ich die Kant-Studien, Bd. XXIV, Heft 3, 1919 mit der Abhandlung (S. 304—317) „Paul Deussen †" von Heinrich Scholz. Bei aller Verehrung und Dankbarkeit für Deussens Schaffen, insbesondere seine Geschichte der Philosophie, bringt diese Darstellung doch auch so scharfe Ablehnungen, daß, schon im Hinblick auf die hervorragende Stelle in den Kant-Studien, Deussens mehr oder minder Gläubige eine feste und in sich geklärte Stellung für oder gegen Einwendungen wie die folgenden (ich wähle nur solche von Deussens Ansichten über Gott und Religion) in den nächsten Jahrbüchern der Schopenhauergesellschaft werden nehmen müssen.

Scholz gedenkt des hohen Gefühles, mit dem Deussen sein Hauptwerk, Die Geschichte der indischen Philosophie, abschloß: diese (S. 311) „zu einer Höhe der Betrachtung emporgehoben zu haben, von welcher keine Mikrologie künftiger Tage sie wieder herabziehen kann". Nach Scholz wäre dieses Gefühles, Selbstgefühles, „objektive Berechtigung einzusehen. Und selbst eine rein historisch eingestellte Geschichtsschreibung späterer Tage wird die grundlegende Bedeutung des Deussenschen Hauptwerkes zu würdigen wissen; denn es ist die erste durchgehend aus den Quellen geschöpfte, allgemeine Geschichte der indischen Philosophie, die wir überhaupt besitzen." Es verstehe sich, daß die vier übrigen Bände „eine solche Bedeutung für sich nicht in Anspruch nehmen können. Am wenigsten der dritte Band, der die Philosophie des Mittelalters enthält (erschienen 1915). Er hat, bei dem heutigen Erkenntnisstande, nur als Glied in der Reihe seine Berechtigung. Dasselbe wird von dem zweiten Bande, der Philosophie der Bibel, gesagt werden dürfen, die 1913 erschienen ist." Da Deussen in dem Rückblick auf seine Lebensarbeit (1917) gerade die Philosophie der Bibel als dasjenige seiner Werke charakterisierte, „das ihm von allen seinen Werken am teuersten" sei, so wollen folgende Stellen (K.-St. S. 312) der Überprüfung besonders empfohlen sein: „Eine Philosophie der Bibel müßte alles, was an dem Gedankengut dieser Schriftensammlung von philosophischem Interesse ist, zu erfassen suchen. Dieses

lichen Kreisen schon vielfach ernstliche Sorgen und Befürchtungen rege gemacht hat. Diese Richtung sucht und findet

Gedankengut gliedert sich in drei Schichten: eine Grundschicht, in der sich das Gottesbewußtsein ausdrückt, und zwei Oberschichten, die das auf diesem Gottesbewußtsein aufruhende Welt- und Selbstbewußtsein enthalten. Deussen aber schaltet das Gottesbewußtsein in seiner grundlegenden Bedeutsamkeit für die religiöse Kategorien- und Urteilsbildung vollständig aus und fragt lediglich nach dem metaphysischen und moralischen Gehalt des korrespondierenden Welt- und Selbstbewußtseins. Er zerschlägt also den natürlichen Zusammenhang der Dinge und kehrt das natürliche Verhältnis der Dinge um, indem er in der Gottesidee lediglich die Idee des besseren Ichs in mythologischer Übersteigerung erblickt. Die Gottesidee ist nach Deussen nichts anderes als «der um der menschlichen Schwachheit willen personifizierte Inbegriff der Moralität», wobei wir unter Moralität die charaktervolle Ausübung der auf Selbstverleugnung beruhenden Liebe zu verstehen haben. — Es ist klar, daß der Religion bei dieser Auffassung jede Art von eigentümlicher Sinnhaftigkeit gänzlich verloren geht; denn diese hängt nun einmal an der Voraussetzung, daß das Göttliche irgendwie «ist» und daß es auf eine Weise erfahrbar wird, die es dem urteilenden Subjekt unmöglich macht, es mit seinem besseren Ich zu identifizieren. Für Deussen bedeutet die Religion daher ganz folgerichtig die mythologische Vorstufe einer in ihrem Wahrsein von der religiösen Erfahrung ganz unabhängigen Metaphysik und Moral. . . . «Das moralische Phänomen in uns ist das allein Reale an allen religiösen Vorstellungen; alle Religion ist nur Auslegung des moralischen Bewußtseins.» -- Deussen hat nicht gesehen, daß er die Religion durch diese Konzentration auf ihren vermeintlichen Kern in Wirklichkeit zertrümmert hat. Er hat nicht gesehen, daß die Religion zerfällt, wenn man den Kern des Gottesbewußtseins entfernt und lediglich die metaphysischen und moralischen Bestandteile zurückbehält, die sich um diesen Kern herumgelagert haben. Er hat den Kern für die Schale gehalten und nicht bemerkt, daß er mit dem Ernst des Gottesbewußtseins die Sinnhaftigkeit der Religion vernichtet hat. . . . Was Deussen uns gegeben hat, ist nicht die «Philosophie der Bibel», sondern, wenn der Ausdruck erlaubt ist, vielmehr die Bibel seiner eigenen Philosophie, mit andern Worten: das durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum (und seinen Vorstufen) charakterisierte Ergänzungsstück zu seinen Elementen der Metaphysik."

Wie viel oder wie wenig diese Bedenken der K.-St. gemeinsam haben mit den meinigen, die ich in die Frage „Gott = Verneinung?" zugespitzt habe, zeigt sich unserem Leser auf den ersten Blick. Sehr viel eingehenderer Untersuchung würde es bedürfen, nun auch das von Scholz allgemein über Religion Gesagte zu vergleichen nicht nur mit Deussens, sondern auch mit Schopenhauers und Kants Gottes-

ihre Stütze meistenteils an dem unleugbar genialen, den indischen Denkern kongenialen und von ihnen beeinflußten

und Religionslehren, insbesondere ihren Auffassungen vom Christentum. Ich erinnere hier aber nur noch an den Freimut, mit dem auch schon innerhalb der von Deussen selbst herausgegebenen Jahrbücher gegen manche seiner Grundüberzeugungen Stellung genommen wurde; welchem Freimut dann Deussens Toleranz gleichkommt — was beiden Teilen Ehre macht. —

Wer nun aber von Religion und Christentum überhaupt nicht gern in den Formen von Kritiken und Metakritiken (zweiter, dritter . . . Ordnung) reden hört, wer aber auch nicht gleichgültig ist gegen die intellektuellen und emotionalen Probleme, die in jenem „Lasset Gelehrte sich zanken und streiten" (Goethe, Kophtisches Lied) ihren nicht immer liebenswürdigen, aber immerhin achtenswerten Ausdruck finden, der wird eine Art lehrreicher Erholung finden in dem Roman: Wilhelm Wingolf von Ulmenried, „Ein Ketzer. Die Jahre des Lernens" (1914, Leipzig, Lunkenbein. — Am Ende des ersten Bandes wird ein zweiter Band, „Jahre des Leidens", in Aussicht gestellt; er soll soeben erschienen sein). Auch diese Erzählung lernte ich erst kennen in der Zeit zwischen Abschluß meiner Handschrift und der Drucklegung. Der Verfasser, offenbar reich an persönlichen Erfahrungen über den wissenschaftlichen Bildungsgang evangelischer Seelsorger (an den Universitäten Königsberg, Halle, Berlin), schildert eindringlich die Vielheit dessen, was ich oben durch den gewagten Plural „Christentümer" andeutete. Und nach der Qual der Wahl zwischen historischem, mythischem, mystischem Christus landet der Held Horst bei dem „Ich bin das Leben" — — beim „erlebten Christus".

[1] Auch dieser hochsinnige und treue Freund der Wissenschaft, Dichtung und Religion ist mir gestorben, am 8. Februar 1920, während ich diese Handschrift zum zweitenmal abzusenden im Begriffe bin. (Worte des Abschieds widme ich ihm in den B. Bl. 1920, letztes Stück.) Ich möchte darum nicht unterlassen, dem toten Freund auch an dieser Stelle ein Wort des Dankes zu sagen für das Viele, was er — unbeschadet der oben geäußerten Zurückhaltung gegenüber Schopenhauer — doch auch den Bekennern dieser Philosophie bietet in seinen Schriften über indische Philosophie und Poesie. Vor allem nenne ich hier seine poetische, im Versmaß des Originals zum erstenmal gegebene Übersetzung der Bhagavadgita (Diederichs 1912). Durch die Schönheit seiner Sprache wie durch die gedankliche Treue der Wiedergabe schließt sie sich Deussens indischer Weisheit würdig an. Ich füge noch hinzu den Hinweis auf den tiefsinnigen Vortrag über „Die Weltesche", veröffentlicht in den Bayreuther Blättern 1916. Hier die überraschende Deutung von sonst rätselhaften Stellen in urgermanischer wie in altindischer Dichtung. Durch Bhagavadgita zu Anfang des XV. Gesanges:

Arthur Schopenhauer, dem populärsten Philosophen unserer Zeit . . . . Was das Christentum Großes und Gutes bietet, finden wir im Buddhismus ebenso: dieser ist dabei aber durchaus rational. In dem großen Zukunftskampfe wird daher das Christentum von dem Buddhismus verdrängt und besiegt werden. So predigen jene Apostel . . ."

„Wurzelaufwärts, zweigeabwärts, so steht der ewige Feigenbaum,
Dessen Blätter Vedalieder; den Veda kennt, wer diesen kennt",
kommt Schroeder zur „Vermutung, daß der Weltbaum ursprünglich — oder doch in einer der von ihm seit Alters lebendigen Vorstellungsformen — umgekehrt, vom Himmel zur Erde herab, wachsend gedacht war. Diese überraschende Vorstellung verkörpert einen tiefsinnigen Gedanken: „Die Welt, das Leben, ein Baum, der seine Wurzel droben im Himmel hat, im Reich des himmlischen Lichtes, bei den Göttern!"

Erst durch diese auch mir völlig neue Deutung wurde ich aufmerksam, daß ja auch unser Vaterunser beginnt mit: „Der du bist in dem Himmel" und seine erste Hälfte endet: „Wie im Himmel also auch auf Erden". Also auch dieser Hymnus senkt sich vom Himmel zur Erde — bis zur Bitte um „unser tägliches Brot".

Wie aber indischem Denken jenes dichterische Bild dient zum Eindringen in seine gedankliche Metaphysik und Ethik, mag noch die Fortsetzung jener beiden Verse sagen:

„Abwärts und aufwärts gehen dessen Zweige,
Qualitäterwachsen, Sinnendinge sprossend;
Nach unten auch die Wurzeln sich verbreiten,
Die durch der Taten Band die Menschen fesseln.
Seine Gestalt erfaßt man nicht auf Erden,
Nicht End' noch Anfang, noch des Baumes Dauer.
Wenn dieser Baum mit seinen mächt'gen Wurzeln
Durch der Entsagung hartes Schwert gefällt ist,
Dann muß man suchen jene höchste Stätte,
Von der die Wandrer nimmer wiederkehren,
Denkend: Ich geh' zu jenem ersten Urgeist,
Von dem seit Alters alles Werden ausgeht."

[1] „Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet." 1893. 2. Aufl. 1898. Wieder abgedruckt in „Reden und Aufsätze vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur" von Leopold von Schroeder (Haessel, Leipzig 1913). —

Gemäß dem „*audiatur et altera pars*" führe ich als eines der neuesten das Schriftchen an: „Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha" von Dr. Georg Grimm. S. A. aus dem Oktoberheft 1919 des „Buddhistischen Weltspiegels", Monatsschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

im Vortrag I werden dann zahlreiche überraschende und ergreifende Gemeinsamkeiten angeführt, hierauf aber für den Vortrag II angekündigt, „daß jenen wirklichen oder vermeintlichen Übereinstimmungen so große, so wesentliche Unterschiede und Abweichungen gegenüberstehen, daß die Kluft zwischen Buddhismus und Christentum als eine geradezu unüberbrückbare erscheint". — Hier nur einige Sätze aus Schroeders Begründung im Vortrag II, die wir leider aus dem schönen Zusammenhang herausreißen müssen:

„‚Liebet eure Feinde' sagt Christus, während Buddha lehrt, der Feindschaft mit Nichtfeindschaft (averam) zu begegnen. Also Christus fordert Liebe, Buddha Nichtfeindschaft — das eine ist positiv in eminentem Sinne, das andere negativ — da liegt schon ein gewaltiger, tiefgreifender Unterschied. Groß und edel ist auch der buddhistische Gedanke, aber er fällt nicht zusammen mit dem Gebot Christi. Wohl predigt der Buddhismus Güte und ein allgemeines Wohlwollen gegen alle Wesen, auch diejenigen, welche uns übel tun, aber doch geht ein kühler, nüchterner Zug durch dieses ganze Empfinden, wesentlich verschieden von der heißen, brennenden Liebe, die Christus fordert. . . . Auf die Negation des Bösen ist der Buddhismus gerichtet, auf die Position des Guten das Christentum, das letztere schließt das erstere in sich und stellt somit die Synthese beider Standpunkte dar, während in der Negation des Bösen noch nicht unbedingt die Position des Guten, der starken, werktätigen Liebe enthalten ist. — Das ist charakteristisch. Ich [Schroeder] möchte sagen: ein kühler Hauch durchweht den ganzen Buddhismus und macht es ihm unmöglich, die Blüten zu treiben, welche wir als die herrlichsten Blüten des Christentums kennen. — Selbst in der schönsten buddhistischen Legende, der von dem Königssohn Kunâla . . . tritt dies zutage. . . Die Höhe, die Erhabenheit seiner philosophischen Erkenntnis erhebt ihn über allen Schmerz in eine Region, wo es mit allem Schmerze aus ist, während wir in unsern Evangelien den Heiland, den Gottessohn selbst tiefen, bittern Schmerz, den bittersten Schmerz durchleben und durchleiden sehen; und gerade darum steht der göttliche Schmerzensmann unserem Herzen, unserem Empfinden so unendlich viel näher als der in die Region der Negation des Schmerzes entrückte philosophisch erleuchtete indische Königsohn. . . Der Heiland, der in bitterem Schmerz und Todesnot für seine Feinde betet, und mit seiner Liebe die ganze Menschheit erfaßt, von heißem Schmerz und heißer Liebe gleich gewaltig erfüllt — er ist das Vorbild, das helleuchtende Ideal des Christen, während das buddhistische Ideal uns kühl berühren muß, gleichermaßen losgelöst vom Schmerz, wie auch von der Liebe. Dies letztere

ist sehr wichtig. „Liebet eure Feinde“ kann Buddha nicht sagen, denn nach seiner Lehre sollen wir nichts lieben, an nichts in der Welt unser Herz hängen, weder im Himmel noch auf Erden. Nur so können wir nach ihm uns völlig befreien vom Schmerz und eben diese Befreiung gilt ja ihm als das höchste Ziel. . . Im Buddhismus heißt es ganz radikal: Du sollst an nichts dein Herz hängen, nichts lieben, was existiert, nichts, was irgend unter die Kategorien von Sein und Werden fällt, nichts im Himmel und auf der Erde, nur so wirst du völlig frei und erlöst. Bei solcher Lehre, solchem Bestreben kann notwendigerweise das oftmal empfohlene allgemeine Wohlwollen kaum viel mehr sein, als ein Nichthassen, gegen nichts und niemand feindlich gesinnt sein. Wie sehr davon verschieden . . . ist die Lehre, deren Apostel das Hohe Lied von der Liebe gesungen und in der es heißt: Gott ist die Liebe.“

In dieses Hohelied von der Liebe stimmt wörtlich auch Deussen ein, wo er (Philos. d. Bibel, S. 179) „dieser ganzen im argen liegenden Welt (1. Joh. 5, 19) Gott als das Prinzip der Moralität, d. h. der auf Selbstverleugnung beruhenden Liebe (ἀγάπη) gegenüberstellt, wie es zum Ausdruck kommt in dem herrlichen Worte 1. Joh. 4, 16: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibt in Gott und Gott in ihm“. —

Aber auch nach diesem „herrlichen Worte“, das Schroeder und Deussen in ihre Glaubensbekenntnisse aufgenommen haben, mag manchem Leser die Frage auf den Lippen bleiben: Läßt sich und wie läßt sich dieses „Gott ist die Liebe“ restlos zur Deckung bringen mit der Fassung, die Paul Deussen zum Schlusse seines Wiener Programms 1918 gegeben hat, daß „diese ganze Welt nur der Schauplatz des sich bejahenden Willens zum Leben ist, während ihr nicht weniger positiver Gegenpol, von den Religionen Gott, von Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben genannt, in den moralischen Phänomenen der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung zum Durchbruche kommt und einen beseeligenden Ausblick auf das ewige Gottesreich der Verneinung eröffnet“?

Willensverneinung oder Liebe? — das ist nun die Frage — so groß oder größer als die nach „Sein oder Nichtsein“. Aus dem Herzen kommt sie, aber mit dem

Kopf muß sie beantwortet werden. Nach welcher wissenschaftlichen Methode? Einer nur historischen, die etwa alle Stellen sammelt, in denen Schopenhauer mehr oder weniger ausdrücklich die Willensverneinung als letztes, allerletztes Ziel aller moralischen Vervollkommnung erklärt? Oder nach einer mehr psychologischen, nach- und einfühlenden, indem wir nicht bei den Worten des Buddhaverehrers Schopenhauer Halt machen, sondern ihm tiefer als er selbst in seine Seele schauend, Anzeichen oder wenigstens Ahnungen empfangen, daß doch auch in diesem — kalten oder heißen?[1] — Herzen Liebe noch tiefer gegangen ist als alle Verneinung? — Wie, wenn Schopenhauer nur dem heiligen Zorn über die Lieblosigkeit

[1] Im Sechsten Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1917 sagt Deussen (in „Schopenhauers Leben", S. 44; ebenso in Gesch. d. Philos. II_3): „Als Mensch war Schopenhauer, wie jeder Mensch, nicht ohne Schwächen. . . . Charakterzüge, die man wegwünschen möchte und an ihm ertragen muß. Aber . . . Schopenhauer hätte die Güte des Herzens nicht mit dieser tiefen Einsicht schildern können, wenn er sie nicht in sich selbst gefunden und erlebt hätte. Unter einer oft rauhen Außenseite verbarg er ein edles, wohlwollendes, stets zur Hilfe bereites Herz." — Jene negative Seite in Schopenhauers Wesen beschreibt Deussen noch ausführlicher in dem (oben S. 85 angeführten) Vorwort zum Jahrb. VIII und erklärt diesen Mangel daraus, „daß die Ehe zwischen Schopenhauers charaktervollem Vater und seiner geistvollen Mutter mehr aus konventionellen Rücksichten als aus heißer sinnlicher Liebe geschlossen worden war. . . . Hiernach hatte Schopenhauer vom Vater den unbeugsamen, oft genug eigensinnigen Willen, von der Mutter den erst in einem männlichen Individuum zur vollen Entfaltung gelangenden Flug des Genius, und von beiden eine nicht völlig harmonische Zusammensetzung dieser beiden Elemente, welche ihrem Träger sein ganzes Leben hindurch zu schaffen machte, uns aber veranlassen muß, diese pessimistischen Neigungen in Abzug zu bringen von dem Weltbilde, wie wir es reiner, deutlicher und vollständiger als bei allen früheren Philosophen unserm Schopenhauer verdanken." —

„Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles" lautet der (etwas sensationell klingende) Titel eines Büchleins von Friedrich **Paulsen** (2. Auflage 1901); der Untertitel: „Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus". Hier u. a. eine gute Ablehnung von Kuno Fischers Angriffen gegen Schopenhauer (manches dabei schon ähnlich wie in der oben S. 119 erwähnten Abfuhr Fischers durch Groener). Auch Paulsens Analysen vertrügen noch manche Berichtigung.

dieser Welt überall so harten Ausdruck gegeben hätte, daß eben jene rauh verhüllte Menschen- und Gottesliebe nun „die Menge leicht verhöhnet“ als „Menschenhaß“ und „Atheismus“?

Eine solche tiefer schürfende Psychologie, ausgeübt an dem Erfinder von Wort und Begriff „Pessimismus“ selbst, würde den Raum eines einzelnen Jahrbuches wieder nach allen Richtungen überschreiten — sie sei ebenfalls jüngeren Forschern zu monographischer Behandlung und was wichtiger ist: zum Anregen solcher Gesinnungsfragen an Schopenhauer und die Seinigen empfohlen. Aber wenigstens eine kurze Überlegung weise hier den Weg:

Allenthalben bekennt sich Schopenhauer zur Bewunderung des wissenschaftlichen und des künstlerischen Genies; Wahrheit sucht er, Schönheit preist er, Heiligkeit ist ihm ein Höchstes — also kraftvoller Idealist nicht nur in seiner Erkenntnistheorie, sondern auch in seinen Gesinnungen und Wertungen! Was er als solcher wohl geantwortet hätte auf die Frage: Gesetzt, du vermöchtest, wie du es für möglich (und manchmal von indischen Büßern selbst für verwirklicht?) hältst, durch Verneinung deines individuellen Daseins die Existenz des Alls auszulöschen: möchtest du es auf dich nehmen, durch einen solchen mystischen Akt auch das Dasein Platons, Jesu, Goethes aus der Welt geschafft zu haben? — Oder ist das nur eine naseweise, eine Zinsgroschenfrage — oder gar eine blasphemische Frage?

Wie es aber auch sei mit dem Einen großen Individuum, das ja zeitlebens so hart zu sein verstand, wie es plagiierende Bücherschreiber, ihm hinterhältig scheinende Verleger und Bankhalter, oder was sonst noch an Allzumenschlichem ihm in den Weg gekommen war, nur immer verdienen mochten — dieser Streitbare, der aber mit diesem seinem weiten Abstand von seinem ethischen Ideal für seine eigene Person keineswegs zufrieden zu sein oft eingekannt hat: Erheben wir uns jetzt einmal über die historisch-psychologische, also empirische Betrachtung dieses einen oder was immer für eines andern Individuums zur

transzendentalen (oder wie wir heute schon sagen können: gegenstandstheoretischen) Analyse des inneren Zusammenhangs zwischen dem Negativum Selbstverleugnung oder Willensverneinung und dem Positivum Liebe. Und da droht nun die Frage: Wenn ich nur meinen Egoismus verleugne, meinen natürlichen Willen breche, und ich verneine so nur mich selber — ist nicht sogar das noch — wenn auch sehr verfeinert — egoistisch?[1]

An diese — schiefe oder berechtigte? — Frage schließen sich für eine bis ins einzelne streng wissenschaftlich analysierende Ethik noch zahlreiche verwandte.

Ich habe eine Reihe von ihnen schon behandelt in meiner Psychologie § 72 „Egoismus und Altruismus", indem ich dort, anknüpfend an Meinongs „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie" (Graz 1894), vor allem den Begriff Egoismus selbst in seine Komponenten zerlege, wobei dann

[1] Auch an dem „*Tat twam asi*" stoßen sich nicht selten Anfänger: Denn wenn mir das gemarterte Tier nur leid tut, weil ich in ihm mich selber gemartert fühle — was ist das anders als das negative Gegenstück zum „Wechsel auf lange Sicht", dem andern wohlzutun, damit ich künftig in den Himmel komme?

Und nun noch eine naseweise oder boshafte Frage: Wenn Schopenhauer in einem gequälten Hund sich selbst sah — hätte er auch auf den von ihm (wie auch ich glaube: mit Recht) gehaßten und verachteten Hegel das *tat twam asi* anwenden mögen? . . . Oder wäre nur Das, was trotz aller Verschiedenheiten des Intellekts und der Ehrlichkeit selbst ein Hegel oder sonst ein Schwindler mit einem Schopenhauer oder sonst einem ehrlichen Manne oder Hunde gemeinsam haben, das allein metaphysisch Wirkliche, das Ding an sich (ob nun Wille oder was ganz Unbekanntes) — müssen nicht auch schon alle differenzierenden Merkmale (*attributa individuationis* könnte man sie nennen zum Unterschied von den außerwesentlichen, raum-zeitlichen *principia individuationis*) irgendwie metaphysisch fundiert sein?

Erst kürzlich hat ein Wiener Privatdozent, der mit der augenblicklichen Mode der *égalité* und daher der Genie-Leugnung und -Verspottung geht, die Gleichwertigkeit [nicht nur Gleichberechtigung!] aller Menschen als „Postulat der Ethik" behauptet — allerdings beinahe im selben Atem zugegeben, daß man „Elenden und Narren" nicht Courage machen dürfe. — Was Schopenhauer zu solcher Als-ob-Logik und Elenden-Ethik gesagt hätte? — Wie tief im allertiefsten Willen oder im intelligiblen Charakter des All-Eins auch noch das Un-Eins zwischen Gutem und Bösem, Gescheitem und Dummem wurzeln mag?

unterschieden wird zwischen dem einfachen Egoismus (infolge der bloßen „Mein-Beziehung", die Viele zur sophismatischen Egoismus-These verleitet — ihre Widerlegung siehe ebendort), der noch ganz ethisch neutral — und dem gesteigerten Egoismus (= Nicht-Rücksicht auf den Andern), der erst ethisch verwerflich ist. — Aber wie man auch diese schon mehr ins einzelne gehenden Begriffe scharf und schärfer fassen und die an sie sich knüpfenden Fragen einer theoretischen Ethik beantworten und von wirklichem oder wenigstens scheinbarem Widerspruch und Widerstreit entlasten möge — wenigstens dem Ausgangspunkt der folgenden exoterischen Ethik Schopenhauers wird man sich gern und leicht anschließen und seinem *Omnes juva* sogleich aufs erste Hören zustimmen — mögen sich auch dann wieder früher oder später Schwierigkeiten zweiter Ordnung einstellen.

Wiederholt lehrt und rät Schopenhauers „Fundament der Moral": „*Neminem laede, omnes quantum potes juva*".

Hier legt uns sogleich das „*Neminem laede*" (Verletze niemand) die Frage nur allzu nahe, namentlich in diesen Kriegszeiten: Auch den Feind nicht verletzen — auch dann nicht, wenn er nicht mein persönlicher Feind ist, um so mehr aber der Feind einer von mir für gut gehaltenen Sache, einer mir heiligen Idee?[1] Dies letztlich die

[1] Tolstoi hat das biblische „Widerstrebe nicht dem Übel" aufs krasseste übertrieben (u. a. in „Worin besteht mein Glaube?"). Jesus dagegen trieb die Tempelschänder aus, spricht von und zum Otterngezücht — ja sogar, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Aber auch: Wer das Schwert führt, wird durch das Schwert umkommen. — Moltke sagte: „Der Krieg ist von Gott". Welcher Deutsche glaubt das heute (Ende 1918) noch? —

Während der Berliner Spartakustage (Jänner 1919) sah sich der damals regierende Sozialdemokrat Scheidemann veranlaßt zu folgendem Ausspruch: „Wenn mein wahnsinniger Bruder die Flinte auf mich anlegt, so kann ich, wenn es um mich allein geht, mich erschießen lassen. Aber bin ich im Begriffe, mich in ein brennendes Haus zu stürzen, um Weib und Kind zu retten, und der wahnsinnige Bruder legt dann auf mich an, dann hilft nichts mehr, dann muß ich mich gegen ihn zur Wehre setzen, denn dann geht es nicht mehr um mich, sondern um viele andere." —

Omnes laede, neminem juva wurde durch Darwins „Kampf ums Dasein" (1859—1860, also genau von Schopenhauers Todesjahr ab) das Ethik-Evangelium fast aller „Biologen" und ihrer Nachbeter. Bücher

Crux jedes Pazifismus. Nur wem nichts heilig ist, braucht auch für nichts zu kämpfen.

Beschränken wir uns aber auf das positive „*Omnes juva*" (Hilf allen[1]), so liegen auch hier Einwände so nahe, daß sie eben in jener epigrammatischen Formel nicht einmal vorweggenommen zu werden brauchen. „Allen helfen" — auch einem Einbrecher — soll ich ihm „die Mauer machen" u. dgl.? Ist der Einwand so wohlfeil, daß wir

---

wie Peter Kropotkins „Gegenseitige Hilfe bei Tieren und Menschen" kamen nicht auf gegen das durch die sozialdemokratisch-materialistische Geschichtsauffassung, durch Nietzsches „Willen zur Macht" und andere solche Stimmen gepredigte Antichristentum. — Nun hat jüngst der Zoologe O. Hertwig, „Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus" (Jena, Gustav Fischer, 1918, 119 S., Preis 4 Mk.), jenem Wahnsinn zu erwidern versucht, und der Philosoph Erich Becher hat in der Wochenschrift „Die Naturwissenschaften" (12. Juli 1918) ihm fast überall zugestimmt. Einer jener Wahnsinnigen hat das berüchtigte „Ostlondon als Englands Nationalheilanstalt" bezeichnet und Becher erwidert: „Man muß nur nicht die Menschheit durch Massenelend, Arbeitslosigkeit, Trunksucht, Geschlechtskrankheiten u. dgl. höher züchten wollen. Unter Umständen kann Elend züchtend wirken, aber es ist ein furchtbar unpraktisches Auslesemittel, das tausendfach wertvolle Organismen vernichtet. Darum fällt es keinem Pflanzen- oder Tierzüchter ein, seine Kartoffeln oder seine Pferde gefährlichen Infektionskrankheiten oder elenden Lebensverhältnissen auszusetzen, um eine Auslese der Besten zu erzielen. Warum sollte man also beim Menschen solche unsäglich dummen und zugleich schrecklichen Ausleseearten empfehlen?" — Wer wird da das letzte Wort haben: Nietzsche oder Christus? Darwins „Kampf" oder Schopenhauers „Mitleid"?

Als wir in einem der ersten Kriegsjahre in der Philosophischen Gesellschaft in Wien die Frage besprachen, „Gibt es Gesetze der Geschichte?", hörte ich einen sozialdemokratischen Historiker die Unterscheidung zwischen Darwinismus und Altruismus abtun mit den Worten: Auch Altruismus ist nur Kampf ums Dasein. — Gibt es nicht schon tiefer denkende Sozialisten, die es als Fehler erkannt haben, daß man den Massen als Ersatz für die Dogmen des Christentums nichts als die Dogmen der materialistischen Geschichtsauffassung und des Darwinismus in Form des „Klassenhasses" darbot?

[1] Wobei das „*quantum potes juva*" — „soweit du kannst" sehr zu beherzigen wäre von allen, die den Kreis ihres ethischen Wirkenwollens allzuweit ziehen, z. B. ihre Familie vernachlässigen über Gutestunwollen ins Blaue hinein. Auch über solche ethisch gebotene Beschränkungen des Altruismus einiges in meiner Ps. § 71.

nur hinzuzufügen brauchen: Bei allem helfen, was in sich gut ist? Aber was ist gut? Dürfen wir hier wieder nur nochmals antworten mit dem „*Neminem laede, omnes juva*"? Nicht nur gäbe das formell einen *regressus in infinitum*, sondern wir sehen uns hier vor den Endfragen jeder (nicht nur formalen, sondern materialen) Ethik:

Wer oder was verdient, daß ihm geholfen werde? Was sind die wahren objektiven Werte, die verdienen, subjektiv wertgehalten zu werden? Erst wenn ich so im reinen wäre mit einer alle Werte gegeneinander abwägenden Werttheorie, scheine ich ja erst ans Werk gehen zu können, um dort zu helfen[1], wo die Welt meiner Hilfe bedarf. — Versteigen wir uns aber nicht in solche Allgemeinheiten, denn in ihnen erstürbe doch wieder nur der schon jedem unverdorbenen Kinde unmittelbar einleuchtende Sinn des „Was du nicht willst, daß man dir tu . .". Und ebenso versteht das „*omnes juva*" jeder, der als „Mensch edel, hilfreich und gut" sein — möchte, selbst wenn er's nicht immer ist. Denken wir also über die schlichte Formel nach anderer, ergiebigerer Richtung weiter:

Als großes Verdienst Schopenhauers ist es nachgerade erkannt und anerkannt, daß er seinen Altruismus über die Mitmenschen hinaus nachdrücklich erweitert hat auf alle Mitwesen, deren Wohl und Wehe wir mitfühlen. Wir können dann diese Erweiterung des *Omnes juva* in die Formel fassen: *Omnia juva.* „Daß heute des Menschen Fuß sie

[1] Die letzte Antwort, die ich meinerseits auf jene letzten Fragen bereit habe: Geholfen werden soll nur dort, wo innere, gestaltende, nicht nur zerstörende Kräfte am Werk sind — gedenke ich zu geben und zu begründen in meinen Akademie-Studien IV_2: „Restfragen der Gestaltungstheorie an die Ethik einschließlich Ästhetik". — Sollte man sich über dieses „einschließlich" wundern, so bedenke man, daß der letztlich darüber Entscheidende, was Freigestalten und was nur Zwangsgestalten sind — jene positiv-, diese negativwertig — eben doch nur der Künstler (— er hat es besser und leichter, als die „Natur", deren „lebende Gestalten" sich überall „in die Quere kommen") und der ihm nachfühlende Ästhetiker ist. Dies auch die letzten Thesen in meiner Psychologie[2], Bd. III, § 69: „Höhere ästhetische Gefühle".

nicht zertritt“, das dankt dann „alle Kreatur“ dem guten, dem erlösten Menschen im „Karfreitagzauber“.

Gehen wir aber noch einen Schritt weiter und sagen *Omne juva* — Greif helfend ein in das All — hilf der Gottheit (Platon: der „Idee des Guten“), ihren Willen „wie im Himmel also auch auf Erden“ verwirklichen — so haben wir die Grenze der ethischen Gefühle erreicht und überschritten und wir sind eingetreten in das Gebiet der religiösen Gefühle.

In der Neubearbeitung meiner Psychologie (§ 73 „Religiöse Gefühle“) stelle ich die Frage: Wie ist es psychologisch zu beschreiben und zu begreifen, daß — unbekümmert um alle sonstige Uneinigkeit in Sachen der Religion — sich dennoch Volk und Forscher darin einig sehen, neben anderen großen Klassen von Wertgefühlen, insbesondere der sittlichen Gefühle, eine in sich selbst wieder sehr reiche Mannigfaltigkeit von Gefühlen unter dem Namen der „religiösen“ zusammenzufassen und als in mehr oder weniger bestimmten Hinsichten eigenartig anzuerkennen? Und ich finde die Antwort wesentlich darin: Während der nur Ethische seine Liebesgefühle beschränkt auf seine Mitmenschen, die Tiere und vielleicht noch einen Teil der übrigen Natur, also innerhalb der endlichen Grenzen seiner empirischen, natürlichen Umgebung auch die Grenzen seiner Liebeskraft findet — vermag dagegen der auch Religiöse zu lieben über alle Endlichkeit und über alles Erfahrbare hinaus. Darum wundert sich dann der Nichtreligiöse, wie man denn lieben könne, was man nicht kennt. Kant, der von sich sagt: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, hatte religiöse Gefühle aus seinem pietistisch-gläubigen Elternhaus in die letzten Tage seines Lebens hinübergerettet. Ohne diese Gefühle hätte nicht einmal seine „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ sein letztes Wort — des Glaubens oder des Wissens? — werden können. — Doch über diesen unendlichen Gegenstand hier nichts weiteres: sondern vernehmen wir noch einen in Sachen des allgemeinen Begriffes „Religion“ und seiner Besonderung zum Begriff „Christentum“ gewiß nicht voreingenommenen Zeugen:

Goethe, so oft und gedankenlos ein Heide genannt, legt ein Zeugnis für das Christentum ab, auf das wir auch im vorliegenden Zusammenhange nicht verzichten möchten.

In Wilhelm Meisters Wanderjahren (Zweites Buch, erstes Kapitel) legt der Dichter dem Leiter der pädagogischen Provinz folgendes Bekenntnis in den Mund: „Die Religion, welche auf Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, beruht, nennen wir die ethnische; es ist die Religion der Völker und die erste glückliche Ablösung von einer niederen Furcht; alle sogen. heidnischen Religionen sind von dieser Art, sie mögen übrigens Namen haben wie sie wollen. Die zweite Religion, die sich auf jene Ehrfurcht gründet, die wir vor dem haben, was uns gleich ist, nennen wir die philosophische; denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen. Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. Nun ist aber von der dritten Religion zu sprechen, gegründet auf die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist; wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart: es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja, Sünde und Verbrechen selbst nicht als Hindernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen! Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag."

„Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn insbesondere?" sagte Wilhelm. „Zu allen dreien", erwiderten jene; „denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor; aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, daß er auf dieser Höhe verweilen darf, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden".

„Ein solches Bekenntnis, auf diese Weise entwickelt, befremdet mich nicht", versetzte Wilhelm, „es kommt mit allem überein, was man im Leben hie und da vernimmt, nur daß euch

dasjenige vereinigt, was andere trennt". Hiernach versetzten jene: „Schon wird dieses Bekenntnis von einem großen Teil der Welt ausgesprochen, doch unbewußt".

„Wie denn und wo", fragte Wilhelm. „Im Credo", riefen jene laut. „Denn der erste Artikel ist ethnisch und gehört allen Völkern, der zweite christlich, für die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten, der dritte zuletzt lehrt eine begeisterte Gemeinschaft der Heiligen, welches heißt: der im höchsten Grad Guten und Weisen. Sollten daher die drei göttlichen Personen, unter deren Gleichnis und Namen solche Überzeugungen und Verheißungen ausgesprochen sind, nicht billigermaßen für die höchste Einheit gelten?"

„Ich danke", versetzte jener, „daß ihr mir dieses, als einem Erwachsenen, dem die drei Sinnesarten nicht fremd sind, so klar und zusammenhängend aussprechen wollen, und wenn ich nun zurückdenke, daß ihr den Kindern diese hohe Lehre erst als sinnliches Zeichen, dann mit einigem symbolischen Anklang überliefert und zuletzt die oberste Deutung ihnen entwickelt, so muß ich es höchlich billigen".

„Auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja, Sünde und Verbrechen selbst nicht als Hindernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen" — wie viele auch unserer Gebildetsten hätten dem „Weltkinde" Goethe oder auch nur dem Dichter des „Entbehren sollst du, sollst entbehren" einen solchen liebenden Blick auf die Niederungen des Daseins und solches bedingungsloses Bekenntnis zu den weltfremden Heiltümern des Christentums zugetraut? Steht hier Goethe nur auf gleicher Höhe mit Buddha und Schopenhauer, oder hat er sich hoch über jede bloße Verneinung erhoben, so daß er auf alle Negativa des Daseins als ein großer Bejaher — nicht des Ich, sondern des All — ehrfürchtig, sogar segnend herabschauen kann? Dem „Geist, der stets verneint", mit dem „so menschlich selbst zu sprechen" auch der Herr der Heerscharen nicht verschmäht, — bleibt doch zuletzt unendlich überlegen das letzte Wort des Herrn:

„Doch ihr, die echten Göttersöhne,
Erfreut euch der lebend'gen Schöne."

Der „lebend'gen Schöne" hat sich auch Schopenhauer erfreut, und sein Apostel Deussen fordert uns oft auf zu

gleich erhabener Freude, wie sogar zu „dem heiteren Genuß der Gegenwart".[1]

Wir aber wollen an jenes christliche *Credo* Goethes, „selbst das Leiden als göttlich anzuerkennen", noch eine These anschließen, die einen „Biologen" im engsten Sinn freilich befremden, wenn nicht ärgern müßte:

Das Christentum ist die einzige biologische Religion.

„Leben und leben lassen", sagt die nüchternste Geschäftsmoral. Die erhabenste Religion hat dem schlichten Sinn dieser allzu nüchternen Worte die beiden höchst gesteigerten Ausdrücke vom *Ego* und vom *Alter* gegeben: „Ich bin die Wahrheit und das Leben"[2], und „Liebe deinen

---

[1] So in „Philosophie der Bibel", S. 205: „Im Gegensatz zu der asketischen Strenge Johannis des Täufers . . . war Jesus seiner festen Wurzelung im Ewigen, semitisch ausgedrückt, seiner Einheit mit Gott, so sicher, daß er ohne etwas zu verlieren, sich dem heiteren Genuß der Gegenwart hingeben konnte und gerade dadurch ein großes Vorbild für alle künftigen Zeiten aufgestellt hat." — Was hier Deussen als Historiker, als Philosoph und als Theologe sagt, hat mit gewaltiger dichterischer Kraft Dostojewski dargestellt in seinen „Brüdern Karamasoff". Von den drei Brüdern ist der Jüngste, die Lichtgestalt des Aljoscha, eine wahre „Nachfolge Christi". An der Leiche seines väterlichen Führers, des Starez, angesichts deren er den Tag über Schrecklichstes erlebt hat, hört er abends die frohe Botschaft von der Hochzeit zu Kana lesen. Und dieser Jesus als Freudenbringer gibt dem vater- und führerlosen Jüngling neuen und so kraftvollen Lebensmut, daß er die Erde küßt und ihren Geschöpfen aufs neue sein Leben und deine Liebe weiht. . . . Deutsches und russisches Christentum — Goethe und Dostojewski, welche Abstände! Und doch richten sich ihre und unsere Blicke nach einem unendlich fernen, aber gemeinsamen Zielpunkt. Ob wir nicht auch dieses Ziel gezeichnet finden können in dem als Letztes, Höchstes geformten Worte: „*Omne juva!*" Es bleibt der uneingeschränkt positive Gegenpol jedes quietistischen Pessimismus.

[2] Chamberlein („Grundlagen" I, 1. Aufl., S. 202) sagt: „Weil er göttlich war, wandte sich Christus nicht hinweg vom Leben, sondern zum Leben hin . . . Seine Umgebung . . . nennt ihn: den Baum des Lebens, das Brot des Lebens, das Wasser des Lebens, das Licht des Lebens, das Licht der Welt." — Eine Sammlung sämtlicher Stellen der Evangelien, in denen Jesus sich selbst „Leben" nennt, und aller anderen Stellen der heiligen Schriften, in denen er von den ihn Verstehenden und Liebenden „Leben" genannt wird, wäre ein dankenswerter Beitrag zu

Nächsten wie dich selbst". Und dies wieder aus der Sprache des Alltags und aus der Sprache religiöser Verzückung übertragen in die Sprache philosophischer Wissenschaft, dürfen wir jenes erleuchtete und erleuchtende Christentum eines Goethe so aussprechen:

Das Christentum ist eine Lebensreligion, denn es weiß alle Seiten unseres Daseins, einschließlich Leiden und Tod, einzugliedern in ein Ganzes aller Wirklichkeiten und Werte. Im Vergleich hierzu sind alle andern Religionen lebensarm, nicht „biologisch" im vollsten Sinn der Wörter „Leben" und „Logos". Im Kontrast zu solchem „biologisch" müßten wir geradezu „nekrologisch" nennen sowohl den Buddhismus wie jede andere den Willen zum Leben ernstlich verneinende, das Nichts ersehnende Religion und Metaphysik — wenn wir nicht vom Buddhismus wüßten, daß er nicht einmal so sehr das Leben los zu werden sucht, als eben nur das Leiden.

Auch das hat Schroeder ausgeführt und zeigt es dann von seiner Kehrseite in dem Vortrag „Die kriegerische Bedeutung des Buddhismus in Japan" (Reden und Aufsätze, S. 226—236). Gar manche weitere, nicht nur allgemein ethische, sondern ganz eigentlich ethnische Gedanken und Fragen regt das heute an:

Aus dem Munde Deussens in einem Vortrag über Buddhismus (Salzburger Hochschulkurse 1913) haben wir gehört, daß der Buddhismus aus Indien nahezu verschwunden[1] sei und fast nur mehr unter den Mongolen gedeihe. Genügt er aber nicht mehr dem arischen Inder, so wohl auch nicht uns arischen Deutschen. Im Namen dieser frage ich (denn ich bin sehr unbewandert in Kunst-

---

einer künftigen „Lebenslehre" im allgemeinsten, umfassendsten Sinne. Dazu gehörte aber dann auch die zart- und tiefsinnige Deutung, was hier Jesus und die Seinen unter „Leben" gemeint haben. — Und sollte nicht schon, wenn z. B. Goethe schreibt „Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit", die Enge des offiziell-„biologischen" Begriffes alles bloß physischen Lebens unabsehbar weit überschritten sein?

[1] Nach R. Garbe, dem geschätzten Fachgenossen Deussens und Schroeders, „gewinnt der Buddhismus in der neuesten Zeit wieder Boden in seinem Heimatland, und jeder gebildete Inder ist wenigstens mit seinen Lehren vertraut". So lese ich während der Korrektur in der DLZ. 1920, 30. Oktober, Nr. 44.

geschichte und Kunstgeographie, wenn auch nicht blind für die Reize japanischer Malerei): Hat der Mongole, hat der Buddhist etwas an die Seite zu stellen dem Holzschnittblatt Dürers mit dem erschütternden Blick des dornengekrönten Hauptes? „... Ich sah Ihn, Ihn ...“ Und was gliche unserem deutschen „O Haupt voll Blut und Wunden ... wie schön erscheinst Du mir ...“?

„Ihn selbst am Kreuze zu erschauen“ lehrt die Deutschen, die ihnen jetzt drohenden Leiden ihres empirischen Daseins auf sich nehmen als ein Kreuz, das sie über die viereinhalb Jahrzehnte ihres irdischen Glückes (1871 bis 1918) ebenso hinausträgt „zu hoher Vollkommenheit“, wie das Jahrhundert der Leiden nach 1648 gelohnt wurde durch Goethes Geburt 1749. — Schopenhauer hat darüber geklagt, daß den siegreichen Befreiungskriegen, die der „Welt als Wille und Vorstellung“ unmittelbar vorausgegangen waren, Jahrzehnte der Barbarei in Deutschland gefolgt seien. Wie viel schrecklichere würden uns nun drohen, wenn wir, der irdischen Güter durch eine Übermacht beraubt, uns nicht noch rechtzeitig besännen, wieder „das Volk der Dichter und Denker“ zu werden? Es wird da einer strengen Abkehr und einer tiefen Einkehr bedürfen, damit — mag es auch eine Zeitlang unseren deutsch fühlenden Künstlern das Herz stocken und die Hand erstarren machen — doch wenigstens der Kopf für das „willensfreie Erkennen“ philosophischer Wahrheit frei bleibe oder wieder werde. Ein Jahrhundert, 1919 bis 2020, wird dafür nicht zu lang bemessen sein, um alle Fäden rein wissenschaftlicher Philosophie weiterzuspinnen, die Schopenhauer angeknüpft hat an „Vedânta, Platon und Kant“.

Mögen sie dem Deutschen des dritten Jahrtausends deutschen Volkstums ein Einschlag werden zu einem wetterfesten Gewebe und Gewand, in das er sich gegen den — „Fürst dieser Welt“ gewordenen — Feind Deutschen Geistes ebenso fest und fester einhüllen kann und soll, als in den während jener nur vier Jahrzehnte geschmiedeten Panzer aus materiellem Eisen und Gold.

MITTEILUNGEN.

JAHRBÜCHER.

Das Erscheinen dieses IX. Jahrbuchs für 1920 hat sich außerordentlich verzögert. Es lag dies zunächst an den durch Deussens Tod, die Neu-Organisation der Gesellschaft und die Übertragung auf einen Verlag verursachten Übergangsverhältnissen; dann aber ergab sich eine derartige Vervielfachung der Herstellungskosten gegen das Vorjahr, daß wir uns genötigt sahen, durch Teilung des für das IX. Jahrbuch zusammengestellten Inhalts sogleich auch das X. Jahrbuch für 1921 herzurichten, das in kurzer Zeit ebenfalls zur Ausgabe gelangt. Es wird außer einem Vorwort, welches die redaktionellen Grundsätze erörtert, u. a. enthalten: ein Faksimile von Schopenhauerschen Randbemerkungen in dem Handexemplar der Hegelschen „Encyklopädie", 2. Aufl., Heidelberg 1827, gestiftet von Herrn Arthur von Gwinner; „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins" von Dr. Hans Zint; „Schopenhauer und die Romantik" von Dr. Carl Gebhardt; „Adam Ludwig von Doß" von Dr. Hans Taub; „Die Kossaksche Rezension" von Constantin Großmann; „Zur Biographie Arthur Schopenhauers", Beiträge auf Grund neuen urkundlichen Materials von Dr. Franz Mockrauer; „Aus Schopenhauers letzten Lebensjahren" von Prof. Dr. Edmund O. von Lippmann; „Arthur Schopenhauers Abhandlung 'Transzendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen', im Lichte der Weltanschauung Richard Wagners ('Was nützt diese Erkenntnis?')" von Prof. Dr. Arthur Prüfer; „'Dennoch' oder 'Demnach'" von Franz Riedinger; „Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1913—1918" und „Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1919" von Rudolf Borch; ferner geschäftliche Mitteilungen und das Mitgliederverzeichnis.

Beiträge für das XI. Jahrbuch 1922 wolle man bis zum 1. Oktober 1921 einsenden an den Generalsekretär der Schopenhauer-Gesellschaft, Dr. Franz Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6. Durch Anlage und Abfassungsweise der Arbeiten bitten wir zu berücksichtigen, daß die Aufnahme entweder in die philosophisch-wissenschaftliche oder in die literarisch-künstlerische Abteilung oder unter „Vermischtes" erfolgen kann. Um deutliche Handschrift, am besten Maschinenschrift wird gebeten.

Da der Vorrat der älteren Jahrbücher sehr beschränkt ist, können Jahrbuch I, II und III überhaupt nicht mehr, Jahrbuch IV, V, VI, VII und VIII nur noch an solche Mitglieder geliefert werden, welche durch einmalige Zahlung von 300 Mk. oder, falls sie schon Mitglied sind, durch Nachzahlung von 280 Mk. die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwerben. Diesen werden sämtliche früheren Jahrbücher, soweit der Vorrat reicht, gratis und franko zugestellt.

BERICHT
ÜBER DIE ACHTE GENERALVERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT ZU DRESDEN VOM 21.—25. MAI 1920.

Es waren bereits alle Vorbereitungen für eine Pfingstversammlung in Frankfurt a. M. getroffen worden, die in den Räumen des Senckenberg-Institutes stattfinden sollte, als die plötzliche Besetzung der Stadt durch die Franzosen die Durchführung der Tagung daselbst unmöglich erscheinen ließ, vor allem wegen der kaum zu behebenden Paßschwierigkeiten für die von auswärts herzureisenden Mitglieder. So wurde, nachdem auch München und Weimar als Versammlungsort ausschieden, Dresden gewählt, das trotz der ungünstigen Lebensmittelverhältnisse und der Kürze der Vorbereitungszeit durch die Stärke und Tatkraft seiner Ortsgruppe ein Gelingen der Tagung versprach.

Am FREITAG, DEM 21. MAI, abends ½ 8 Uhr wurden im Gobelin-Saal des Taschenberg-Palais die zahlreich erschienenen auswärtigen Mitglieder und Gäste im Namen der Dresdener Ortsgruppe durch Professor Paul Büttner begrüßt, der des Heimgangs unseres Dresdener Mitgliedes Karl Gjellerup gedachte. In seiner Erwiderung betonte der Vorsitzende der Schopenhauer-Gesellschaft, Justizrat Dr. L. Wurzmann (Frankfurt a. M.), den provisorischen Charakter seiner Amtstätigkeit und behandelte Schopenhauers enge Beziehungen zur Stadt Dresden. Hieran schlossen sich künstlerische Darbietungen unserer Dresdener Mitglieder und Freunde Professor Bertrand Roth (Beethoven, „Appassionata"), Professor Otto Urbach (Brahms, „Rhapsodie"), Frl. Thea Neumann und Frl. Thea Werlé (Lieder von Wolf, Schubert u. a.), Frau Alice Politz-Daffner (Dichtungen von Rabindranath Tagore).

Der nächste Tag, SONNABEND, DER 22. MAI, begann in der Aula der Technischen Hochschule unter starkem Andrang mit einer großen Gedenkfeier für Paul Deussen. Vor dem Rednerpult stand in Blumen und Laub eine Büste des Verstorbenen, ein Werk unseres Mitgliedes, des Bildhauers Ernst Gorsemann (Berlin).[1] Die „Fantasie" C-moll von Mozart, gespielt von Professor Walter Bachmann, Lieder von Brahms („Ernste Gesänge") und Schubert („Fahrt zum Hades" und „Gruppe aus dem Tartarus"), welche Frau Ottilie Metzger-Lattermann sang, das erste Zwischenspiel aus dem G-moll-Streichquartett von Paul Büttner, ausgeführt vom Striegler-Quartett, als erster Teil, dann das zugehörige zweite Zwischenspiel, einige indische Übersetzungen Deussens (Rigveda-Hymnus 10, 129 u. a.) und Dichtungen Tagores, welche Dr. Wal-

---

[1] Freiwillige Beiträge unserer Mitglieder anläßlich einer Sammlung, die Justizrat Dr. Wurzmann auf der Tagung anregte, haben eine Gesamtsumme von 2380 Mk. ergeben und machen es möglich, daß der Künstler diese Büste in Steinguß ausführt; sie soll im Schopenhauer-Archiv in der Frankfurter Stadtbibliothek aufgestellt werden.

demar Staegemann vortrug, und der Trauermarsch aus dem Es-Dur-Klavierquintett von Robert Schumann, gespielt von Professor Walter Bachmann mit dem Striegler-Quartett, als zweiter Teil umrahmten eine kurze Gedenkrede von Dr. Franz Mockrauer, deren sachliche Bestandteile in dem Aufsatz dieses Jahrbuchs „Paul Deussen als Mensch und Philosoph" enthalten sind. Zu Ehren des Verstorbenen erhob sich die Versammlung von den Plätzen.

Nach einer Pause wurde die Generalversammlung durch Justizrat Dr. Wurzmann eröffnet und durch Kultusminister Dr. Seyfert als Vertreter der Sächsischen Regierung, Kammermitglied Arthur Arzt als Vertreter der Sächsischen Volkskammer, Oberbürgermeister Bernhard Blüher als Vertreter der Stadt Dresden, Professor der Philosophie Dr. Karl Bühler als Vertreter der Technischen Hochschule, Professor der Philosophie Dr. Ernst Bergmann (Leipzig) als Vertreter der Kant-Gesellschaft begrüßt, denen der Vorsitzende dankte.

Der Kultusminister erblickte in der reinen, dem Unmittelbaren gewidmeten Geistestätigkeit der Gesellschaft eine Stimme des Gewissens und erhoffte, obwohl die Darbietungen sich nicht an die Masse als solche wenden könnten, doch eine wertvolle Nachwirkung bis in die Seele auch des einfachen Mannes. Abgeordneter Arzt feierte die Philosophie und die ihr gewidmete Tagung als Ruhepause auch für den Mann des öffentlichen Lebens als ein „Stillstehen des Ixionsrades"; er hob Schopenhauers internationale Bedeutung hervor und rühmte seine Leistung für die Sozialisierung des Geistes durch die Vorzüge seines Stils. Professor Bühler wies darauf hin, daß die kommende Philosophie des Geistes nicht von einem Einzelnen geschaffen werden könne, sondern das Werk organisierter Gemeinschaftsarbeit sein werde, wobei mitzuwirken die philosophischen Gesellschaften berufen sind.

Es folgte der Vortrag von Dr. Karl Wollf (Dresden) über „Schopenhauer und die Gegenwart":

„Es handelt sich um die Frage, an welche Hauptmotive der Philosophie Schopenhauers die herrschenden Lebens- und Denkrichtungen unsrer Zeit anknüpfen können (wobei insbesondere solche Äußerungen Schopenhauers zu berücksichtigen sind, die, zuweilen in unleugbarem Widerspruch zu gewissen Lehren des Hauptwerkes, eine Weiterentwicklung anbahnen oder ermöglichen). Gegenüber der in der gegenwärtigen Krisis der Philosophie drohenden Doppelgefahr der „Verwissenschaftlichung" und der „Entwissenschaftlichung" kann Schopenhauers philosophische Methode und Darstellungsweise, gegenüber der im 19. Jahrhundert bewirkten Zerreißung der Sollens- und Seins-Sphäre seine metaphysische Begründung der Moral vorbildlich wirken. Schopenhauers Liebes- und Mitleids-Ethik steht in innigster Beziehung, seine pessimistische Bewertung geschichtlicher Gestaltungs- und Entwicklungsmöglichkeit, sowie seine niedrige Einschätzung der Religion gegenüber der Philosophie steht in scheinbarem Widerspruch zu der herrschenden Weltanschauung der jüngsten Generation. Es läßt sich jedoch zeigen, daß in Schopenhauers späteren Werken eine positivere Auffassung der Geschichte und des geschichtlichen Werdens immer deutlicher hervortritt und daß eine tiefe religiöse Grundstimmung immer beherrschender an den verschiedensten Punkten seines Systems sich geltend macht, so daß auch

in dieser Beziehung die Gegenwart an Schopenhauer festzuhalten und im Geist seiner Lehre fortzuschreiten vermag.“ (Karl Wolff.)

Am Abend hörte man „Lohengrin“ von Richard Wagner in der Staatsoper.

Den SONNTAG, DEN 23. MAI, eröffnete Dr. Richard Böttger (Dresden) mit dem Vortrage: „Schopenhauer als Kulturphilosoph“:

„Schopenhauer geht aus auf eine metaphysische Auslegung des Lebens, nicht der Kultur. Aber aus jener ergaben sich fruchtbare Motive für eine Philosophie der Kultur. Die Metaphysik der Geschlechtsliebe, die Not als Zwang zum Schaffen (Intellekt als Werkzeug), die Gemeinschaft der Heiligen und der Genies werden als Beispiele aufgezeigt, und es wird nachgewiesen, worauf nach Schopenhauers Metaphysik kulturschöpferisches Erleben der Dinge und die Tragik der Schaffenden beruht.“ (Richard Böttger.)

Hieran schloß sich der Vortrag von Professor Dr. Friedrich Lipsius (Leipzig): „Pessimismus und Sozialismus“:

„Die Moral Schopenhauers und seines Meisters Buddha ist die Moral des Mitleids. Sie hat ihre Wurzel in der pessimistischen Weltbetrachtung: den Mitgeschöpfen die qualvolle Last des Daseins zu erleichtern, ist sittlich. Folgerichtiger, wenn auch psychologisch unmöglich wäre es freilich, würde der Pessmist die Leiden seiner Umwelt mehren, statt sie zu mindern, um dadurch die Wurzel alles Übels, den Willen zum Absterben zu bringen. Den Gegensatz zum Pessimismus stellt in der Ethik der sozialistische Optimismus dar, der das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl und so in irgendeiner Form den Himmel auf Erden zu verwirklichen strebt. Die Synthese beider moralphilosophischen Systeme bildet der Evolutionismus. Er entnimmt der sozialistischen Wohlfahrtsmoral den Gedanken des universellen Fortschrittes, stellt sich aber im Streite zwischen Eudämonismus und Pessimismus auf die Seite des letzteren. Das „höchste Gut“ liegt nicht im Glücke aller oder vieler, sondern in der größtmöglichen Entfaltung und fortgesetzten Steigerung der geistigen Kräfte.“ (Friedrich Lipsius.)

In der geschäftlichen Sitzung am Nachmittag wurden einstimmig bzw. mit allen gegen eine Stimme die Beschlüsse gefaßt, welche wir allen Mitgliedern hernach durch Zirkular vom Mai 1920 bekannt gegeben und zur Abstimmung unterbreitet haben. Die Dresdener Beschlüsse wurden bei der nachfolgenden schriftlichen Abstimmung mit einer Mehrheit von mehr als Dreiviertel der abgegebenen Stimmen angenommen und sind somit endgültig geworden. Die wichtigsten Punkte dieser Beschlüsse sind:

1. Die Feststellung der diesem Jahrbuch beigegebenen Satzung.
2. Die Wahl des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung.

In den VORSTAND wurden gewählt:

Justizrat Dr. Leo Wurzmann, Frankfurt a. M., Vorsitzender.
Arthur von Gwinner, Berlin, Schatzmeister.
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, Schriftführer.

Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M., Archivar und stellvertretender Schriftführer.

Dr. Adolf Saxer, Zürich,
Dr. med. Paul Wassily, Kiel,
Amtsgerichtsrat Dr. Hans Zint, Danzig, } Beisitzer.

In die WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG wurden gewählt:

Geheimer Hofrat Dr. Richard Falckenberg, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

Hofrat Dr. Alois Höfler, o. ö. Professor der Pädagogik und Philosophie an der Universität Wien.

Dr. Günther Jacoby, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Greifswald.

Professor Dr. Arnold Kowalewski, Privatdozent der Philosophie an der Universität Königsberg.

Dr. Friedrich Lipsius, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Geheimer Regierungsrat Dr. Hans Vaihinger, o. ö. Professor der Philosophie em., Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, Halle.

Geheimer Hofrat Dr. Johannes Volkelt, o. ö. Professor der Philosophie em., Leipzig.

Als Vorstandsmitglieder:

Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M.
Dr. Franz Mockrauer, Dresden.

Die sämtlichen gewählten Herren haben die Wahl angenommen. Die Wissenschaftliche Leitung hatte bald darauf den Verlust Geheimrat Falckenbergs zu beklagen, der am 28. September 1920 in Jena unerwartet aus dem Leben schied. Auf Grund des § 8 der Satzung wurde Dr. Franz Mockrauer vom Vorstand zum Generalsekretär ernannt.

Ferner berichtete Dr. Franz Mockrauer über das Jahrbuch und über die Vollendung der Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe. Das Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft erscheint künftig in Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, mit welcher ein Vertrag abgeschlossen wurde. Die unvollendete kritisch-wissenschaftliche Schopenhauer-Ausgabe, welche der Verlag R. Piper & Co., München, unter erheblichen Opfern unternommen hat, wird, nachdem von den geplanten Bänden Bd. I—V und IX—XI erschienen sind, im Auftrage der Schopenhauer-Gesellschaft als eine ihr von Deussen hinterlassene Aufgabe zu Ende geführt werden. Ein Vertrag mit dem Verlage wurde abgeschlossen. Finanzielle Verpflichtungen erwachsen daraus der Schopenhauer-Gesellschaft als solcher nicht; sie erteilt den Auftrag zur Fortführung des Werkes, das in ihrem Namen vollendet wird, und unterstützt den Verlag in der Auffindung und Benutzung noch unentdeckter oder unzugänglicher Manuskripte, Urkunden und Dokumente. Die Herausgabe wurde einigen schon seit langer Zeit dafür bestimmten Mitarbeitern übertragen, welche sich ihrer Aufgabe in kollegialer Arbeitsgemeinschaft unterziehen, und zwar wird Bd. VI—VIII von Dr. Franz Mockrauer, Bd. XII von

Dr. Erich Hochstetter, wissenschaftlichem Hilfsarbeiter bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XIII (teilweise wohl auch Bd. XIV) von Dr. Carl Gebhardt herausgegeben werden. Verhandlungen werden zurzeit wegen der Benutzung der Schopenhauerschen Handexemplare geführt; sie sind in den Besitz unseres Mitgliedes Dr. Otto Weiß (Berlin), des Herausgebers einer eignen kritisch-wissenschaftlichen Ausgabe, übergegangen, der damit die Verantwortung für die Verwahrung und Verwaltung dieses National-Eigentums übernommen hat. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß das gemeinsame Ideal wissenschaftlicher Arbeit im Namen Schopenhauers uns bald zu einer Verständigung wird gelangen lassen.[1]

Dr. Carl Gebhardt berichtete sodann über das Schopenhauer-Archiv zu Frankfurt a. M. Die dortige Stadtbibliothek hat der Schopenhauer-Gesellschaft in dankenswerter Weise Räume zur Verfügung gestellt. In dem als Studienraum gedachten Schopenhauer-Zimmer, dessen Ausstattung noch nicht vollendet ist, soll das Archiv untergebracht werden. Es wird zunächst in dem Sinne ausgebaut, daß man alle diejenigen Bücher sammelt, welche in Schopenhauers Privatbibliothek gestanden haben; wo nicht die Handexemplare selbst, so doch andere Exemplare. Durch Schenkung des Herrn Arthur von Gwinner sind bereits wertvolle Reliquien und Briefe in den Besitz des Archivs gelangt. (Näheres bringt das X. Jahrbuch 1921.)

Am MONTAG, DEM 24. MAI, vormittags, hielt Dr. Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.) einen Vortrag: „Schopenhauer und die Romantik", welchen unsere Mitglieder im X. Jahrbuch 1921 abgedruckt finden werden.

Nach ihm sprach Dr. Hans Zint (Danzig) über „Schopenhauers Begriffe des empirischen und des besseren Bewußtseins" (unter dem Titel „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins" im X. Jahrbuch 1921).

Es folgte Dr. Franz Mockrauer (Dresden) mit dem Vortrag: „Das erkennende Subjekt in den ersten Abschnitten der 'Welt als Wille und Vorstellung'":

„Schopenhauer ist nicht so leicht verständlich, wie es nach der überzeugenden Kraft seines ungemein lebendigen und klaren Stils den Anschein hat; eine Reihe innerer Schwierigkeiten seines

[1] Alle Freunde Schopenhauers und der Wissenschaft werden aufgefordert, die Vollendung der monumentalen und grundlegenden Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe zu unterstützen. Insbesondere ergeht an alle diejenigen, welche Handschriftliches von Schopenhauer (Manuskripte, Briefe, Dokumente, Aufzeichnungen, Handexemplare aus seiner Bibliothek usw.) besitzen oder über dessen Vorhandensein Auskunft geben können, die Bitte, davon dem Schopenhauer-Archiv, Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, oder dem Generalsekretär Dr. F. Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6, Mitteilung zu machen, wenn möglich mit genauen Angaben (Datierung usw.).

Systems erfordert wissenschaftliche methodische Interpretation. Dahin gehören die Widersprüche und Schwankungen seiner Subjektslehre, welche den Eingang in die 'W. a. W. u. V.' so außerordentlich erschweren; das Subjekt des Erkennens wird bald als individuelles, empirisches, bald als transscendentales (metaphysisches) verstanden, und die aus dem individuellen (empirischen) Idealismus sich ergebenden bedenklichen Folgerungen werden teils hingenommen und sogar zustimmend hervorgehoben, teils in ihrer Schwierigkeit erkannt und mit der Annahme einer Antinomie (auf dem Gebiete der Vorstellung), welche auf dem Gebiet des Dinges an sich verschwindet, oder mit einer vermittelnden, zum transscendentalen (metaphysischen) Idealismus neigenden Theorie zu beseitigen gesucht. Die optimale Interpretation der Subjektslehre liegt in der Richtung des transscendentalen Idealismus, der ohne Widersprüche sich aufbaut und dem System als Basis einordnet; es ist diejenige Interpretation Kants, die Schopenhauer selbst aus dem Oupnek'hat gewann und welche die Welt als Vorstellung getragen sein läßt von einem überindividuellen, transscendentalen (metaphysischen) Subjekt als Vorstellendem, dessen Erscheinungen (Repräsentanten) in der Welt die individuellen (empirischen) Subjekte sind." (Franz Mockrauer.)

Nachmittag und Abend waren ausgefüllt mit einer Führung durch die Stadt und daran anschließend einem geselligen Beisammensein im Großen Garten.

DIENSTAG, DER 25. MAI begann mit einem Vortrag von Geheimrat Professor Dr. Oskar Walzel (Dresden): „Tragik nach Schopenhauer und von heute" (später veröffentlicht in der Internationalen Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 14. Jahrgang, 1920, Nr. 8):

„Neuste Dichtung und besonders neuste Tragödie wendet sich von Nietzsches Übermenschen ab und nimmt Schopenhauers Mitleidssittlichkeit wieder auf. Allein neben solcher Übereinstimmung besteht zwischen der Ausdrucksdichtung und Schopenhauer ein Gegensatz. Schopenhauers Hauptwerk verficht die Ansicht, höchste Tragik verzichte auf den Bösewicht, verteile vielmehr Recht und Unrecht gleichmäßig auf Spiel und Gegenspiel. Darum schätzt Schopenhauer Goethes „Clavigo" und verwirft Schillers Neigung, seine Gestalten in gute und schlechte zu scheiden. Das 19. Jahrhundert schuf auf dem Wege von Hebbel zu Gerhart Hauptmann immer bewußter Tragödien nach Schopenhauers Wunsch. Als erster bekämpfte Paul Ernst wieder diese Art Tragik, die in Relativismus der Sittlichkeit wurzelt. Seitdem ist solcher Relativismus zurückgedrängt und der Bösewicht wieder bühnenfähig gemacht worden. Mit Georg von Lukács darf in Schopenhauers Ansicht ein Zugeständnis an den intellektualistischen Geist bürgerlicher Weltanschauung der jüngsten zwei Jahrhunderte erblickt werden, der zu relativistischer Bewertung neigte." (Oskar Walzel.)

Darnach sprach Raoul H. Francé, ehemaliger Direktor des Biologischen Instituts in München, über „Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft, unter Berücksichtigung der Einsteinschen Relativitätslehre" (später veröffentlicht unter dem Titel „Zoësis, eine Einführung in die Gesetze der Welt" bei Hanfstängl, München, 1920):

„Der Vortrag bot einen Überblick über die Einsteinsche Relativitätstheorie und die Plancksche Quantenhypothese, sowie die

neueren physikalischen Arbeiten zum Problem der 'Scheinbarkeit der Masse'; sie wurden sämtlich an der Schopenhauerschen Lehre gemessen, welche durch diese neuen Erkenntnisse gerechtfertigt wird, wenn man sie durch eine biozentrische Erkenntnislehre ergänzt; deren Grundzüge wurden entworfen, soweit es die Kürze der Zeit gestattete." (Raoul H. Francé.)

Den Schluß bildete Oberlehrer Reinhart Biernatzki (Hamburg) mit seinem Vortrag: „Kants Gedanken als Gemeingut des deutschen Volkes (ein Beitrag zur Volksbildungsfrage durch die Arbeit Schopenhauers und Deussens)":

„Auf Schopenhauer und Deussen sich stützend, erklärte der Vortragende ein Verfahren, um die Gedanken Kants auch dem einfachsten Manne verständlich und zum Gemeingut aller Denkfreudigen zu machen, ohne den wissenschaftlichen Gehalt zu beeinträchtigen; es handelt sich um eine durchdachte stilistische Umformung und Verdeutschung des Kantischen Textes zum Zweck einer Volkshochschulvorlesung. Es wurde eine Probe davon an den Hauptgedanken der Kantischen Erkenntnis- und Sittenlehre gegeben."
(Reinhart Biernatzki.)

Am Nachmittag wurde eine Ausstellung alter und neuer Schopenhauer-Literatur besichtigt in der Sächsischen Landesbibliothek (im Japanischen Palais), die sich mit Räumen, Hilfsmitteln, Büchern und Personal in dankenswertester Weise zur Verfügung gestellt hatte. In Vertretung des Direktors, des Geheimen Regierungsrats Dr. Ermisch, begrüßte Hofrat Rudert die Schopenhauer-Gesellschaft, indem er an Schopenhauers Benutzung der Bibliothek und an die bei der Dresdener Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft 1916 veranstaltete Ausstellung der von dem Philosophen einst entliehenen Werke erinnerte. Die Führung durch die Ausstellung übernahm Dr. Mockrauer. Auf den Tischen des Lesesaals waren Original-Ausgaben der Schopenhauerschen Werke, die Deussensche Schopenhauer-Ausgabe, Deussens Werke, die Schriften der persönlichen Freunde Schopenhauers (Frauenstädt, von Gwinner, Bähr usw.), Biographisches, zur Farbenlehre Gehöriges, zu Balthasar Gracians Handorakel Gehöriges, von Hartmanns, Baaders, Richard Wagners, Nietzsches Werke, zeitgenössische Literatur (1813—1860), spätere Literatur, die Werke der Johanna und Adele Schopenhauer in Gruppen geordnet und zum Lesen ausgelegt. In einem Wandschrank war die übrige Schopenhauer-Literatur (Bibliographie; Ausgaben; Wörterbücher und Register; Schopenhauer im ganzen betreffende Schriften; Arbeiten zur Erkenntnislehre, Naturphilosophie, Ästhetik und Ethik Schopenhauers; Monographien, welche Schopenhauer zu anderen Denkern und Weltanschauungen in Beziehung setzen; die Jahrbücher der Schopenhauer-Gesellschaft und einige Werke der in die Wissenschaftliche Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft gewählten Gelehrten) untergebracht. Da die Dresdener Landesbibliothek Philosophie nicht als Spezialgebiet pflegt und der Leihverkehr nicht unterbrochen werden durfte, konnte die Ausstellung nicht Anspruch auf wissenschaftliche Vollständigkeit machen; dennoch war sie reichhaltig und brachte den Schopenhauer-

Freunden mancherlei Unbekanntes zu Gesicht, so z. B. den Artikel von B. M. in der Dresdener „Constitutionellen Zeitung" vom 1. Oktober 1859 (vgl. „Zur Biographie Arthur Schopenhauers" im X. Jahrbuch 1921), alte Übersetzungen des Gracianschen Handorakels u. a. m. In Vitrinen waren einige besondere Kostbarkeiten ausgestellt: Schopenhauers goldene Taschenuhr (Privatbesitz), ferner Autographen und Dokumente. Unter diesen befanden sich: zwei alte Familienberichte von Vorfahren Schopenhauers aus dem 17. und 18. Jahrhundert (Privatbesitz; vgl. a. a. O. im X. Jahrbuch 1921); die Kopie (Pause) eines für Arthur Schopenhauers Vorfahren Johann Schopenhauer 1688 ausgestellten Geburtsbriefes (Original im Staatsarchiv zu Danzig; vgl. a. a. O. X. Jahrbuch 1921), drei Briefe Johanna Schopenhauers an Tieck (Besitz der Sächsischen Landesbibliothek; veröffentlicht in „Briefe an Ludw. Tieck, ausgew. u. hrsg. von Karl von Holtei", 1864, Bd. IV, S. 3 ff., 8 ff. u. 10 ff.); ein kleiner Geschäftsbrief Johanna Schopenhauers an Kaufmann Rinder (Besitz des Schopenhauer-Archivs durch Geschenk des Herrn Richard Schopenhauer; unveröffentlicht); das Bücherausleiheverzeichnis der Dresdener Bibliothek 1814—18 mit Eintragungen über Bücher, die Schopenhauer entliehen; das Fremdenbuch der „Kgl. Kunstkammer" zu Dresden, in das sich Schopenhauer zweimal eigenhändig eintrug (Sächsisches Staatsarchiv; vgl. a. a. O. X. Jahrbuch 1921); zwei Briefe Arthur Schopenhauers an Hofrat von Böttiger (Besitz der Sächsischen Landesbibliothek; veröffentlicht in Schemann, „Schopenhauer-Briefe", S. 71 f.); sechs Briefe Arthur Schopenhauers an Carl Bähr (Privatbesitz); veröffentlicht in „Gespräche u. Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, a. d. Nachl. v. Carl Bähr hrsg. von Ludw. Schemannn", 1894, S. 56 ff.); das Schopenhauersche Originalmanuskript der Übersetzung von Balthasar Gracians Handorakel (Besitz der Preußischen Staatsbibliothek); das Manuskriptbuch „Senilia" (Besitz der Preußischen Staatsbibliothek). Wer es nicht vorzog, sich in das Studium des hier Dargebotenen zu vertiefen, konnte sich im Palaisgarten ergehen.

Der Abend vereinte die Schopenhauer-Gesellschaft im Schauspielhaus, wo „Der König" von Hanns Johst aufgeführt wurde.

Den Schluß der Tagung bildete am MITTWOCH, DEM 26. MAI, ein Ausflug, den die Mitglieder nebst Angehörigen und die Dresdener Freunde bei schönem Wetter mit Dampfschiff in die Sächsische Schweiz nach Schandau unternahmen, von wo die Wanderung zu der Ostrauer Scheibe und den Schrammsteinen ging.

Die gesamte Kongreßveranstaltung fand in der Öffentlichkeit lebhaften Widerhall; die Dresdener und die auswärtige Presse brachten eingehende Berichte. Der Zudrang zu den Vorträgen war trotz des schönen Pfingstwetters auch an den Feiertagen ungewöhnlich stark, so daß die Aula überfüllt war. Die Landesbibliothek erhielt die Ausstellung der Schopenhauer-Literatur (mit Ausnahme der Kostbarkeiten) noch weitere acht Tage der Allgemeinheit zugänglich.

Als Ort der nächsten General-Versammlung, zu Pfingsten 1921, wurde Frankfurt a. M. gewählt. Anmeldungen wissenschaftlicher Vorträge für diese Tagung mit Angabe des Themas und Gedankenganges werden umgehend erbeten an den Generalsekretär Dr. Franz Mockrauer; die Entscheidung über die Annahme liegt in den Händen der Wissenschaftlichen Leitung.

BERICHT
ÜBER DIE TÄTIGKEIT DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT IM GESCHÄFTSJAHRE 1919.

Während die Kriegswirren die Tätigkeit unserer Gesellschaft weniger gelähmt hatten, als man befürchten konnte, bereiteten uns die inneren Unruhen, von denen Deutschland nach der Revolution heimgesucht war, schwerere Hindernisse. Das VIII. Jahrbuch 1919 konnte erst im Juni ausgegeben werden, eine Generalversammlung war durch die ungünstigen Verkehrsverhältnisse unmöglich geworden. Dazu traf uns gegen alle Erwartung am 6. Juli der Verlust Paul Deussens, in dessen Händen die Leitung fast der gesamten Arbeit (mit Ausnahme der finanziellen Angelegenheiten) vereint war. Als bald darauf auch der stellvertretende Vorsitzende Geheimrat Professor Dr. Joseph Kohler aus dem Leben schied, machte der Schatzmeister Arthur von Gwinner, das einzige verbleibende Mitglied des Kuratoriums, von seinem Rechte der Zuwahl keinen Gebrauch, sondern berief in gemeinschaftlicher Beratung mit den Mitgliedern des Arbeitsausschusses eine vorläufige Verwaltung und unterbreitete diese Berufung durch Zirkular vom Oktober 1919 der schriftlichen Abstimmung der Gesellschaft, welche die Bestätigung erbrachte. Die wissenschaftliche Leitung übernahm vorläufig der Schriftführer des Arbeitsausschusses Dr. Franz Mockrauer, die Verwaltung Justizrat Dr. Leo Wurzmann als provisorischer Vorsitzender. Außer einer Mitteilung über den Heimgang Deussens, die Trauerfeier im Kieler Krematorium und die genannten vorläufigen Maßnahmen enthielt das Zirkular den Vorschlag einer Ergänzung des Kuratoriums durch die Mitglieder des Arbeitsausschusses, ferner die Ankündigung einer Generalversammlung für 1920 zur Wahl des Vorstandes und zum Ausbau der Satzung sowie einer Erhöhung der Mitgliedsbeiträge auf 20 Mk. jährlich bzw. einmal 300 Mk. auf Lebenszeit. Diese Vorschläge wurden durch die schriftliche Abstimmung angenommen.

Die Arbeit der provisorischen Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft bis zur Generalversammlung war nunmehr darauf gerichtet, 1. eine zweckmäßige Organisation der Gesellschaft in die Wege zu leiten, 2. die aus Deussens Hinterlassenschaft erwachsenden Aufgaben zu lösen.

1. Es wurde jener Ausbau der Satzung und jene Organisation der Gesellschaft vorbereitet, wie sie durch die 8. Generalversammlung zu Dresden 1920 und die darauf folgende schriftliche Abstimmung der Mitglieder endgültig angenommen wurden. Der Sitz der Schopenhauer-Gesellschaft wurde nach Frankfurt a. M. verlegt, wo der Vorsitzende wohnhaft ist und die Stadtbibliothek Räume zur Verfügung gestellt hat. Das Archiv der Schopenhauer-Gesellschaft wurde aus Kiel ebendorthin geschafft.

2. Es handelte sich darum, das Jahrbuch einem Verlag zu übergeben; mit Carl Winter's Universitätsbuchhandlung wurde ein Vertrag abgeschlossen. Sodann galt es, die Vollendung der verwaisten Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe zu sichern, indem die Schopenhauer-Gesellschaft sie unter ihr Protektorat nahm; mit dem Verlag R. Piper & Co. wurde ein Vertrag darüber abgeschlossen.

(Über diese Angelegenheiten siehe S. 154 ff. und S. 165 ff.)

Das VIII. Jahrbuch 1919, noch von Deussen selbst „Als Festschrift zur Jubiläumsfeier des Erscheinens der Welt als Wille und Vorstellung, 1819" herausgegeben, brachte wertvolle Beiträge von Lipsius, Kühtmann, Volkelt, Großmann, Zint, Gjellerup u. a. und vervollständigte die Schopenhauer-Bibliographie.

Einige Ortsgruppen, vor allem Dresden, veranstalteten eine Reihe von Vorträgen, über welche bei passender Gelegenheit Näheres berichtet wird.

BERICHT
DES SCHATZMEISTERAMTS FÜR DAS ACHTE RECHNUNGSJAHR 1919.

Laut beigefügter Abrechnung betrugen im Jahre 1919 die Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge:		
a) für 1918 und frühere Jahre	Mk. 415,—	
b) für 1919	„ 4955,—	Mk. 5.370,—
2. Verkauf von Jahrbüchern		„ 52,10
3. Zinsen auf Bankguthaben und Wertpapiere		„ 400,20.
Demnach Gesamteinnahmen		Mk. 5.822,30.

Dagegen betrugen die Ausgaben:

1. Verwaltungskosten:			
a) der Geschäftsleitung	Mk. 810,—		
b) des Schatzmeisteramts	„ 676,71		
c) Verschiedenes . .	„ 46,—	Mk. 1.532,71	
2. Kosten des Jahrbuchs für 1919		„ 6.010,65	
3. Kursmäßige Wertverminderung der Wertpapiere		„ 804,—	Mk. 8.347,36.
Demnach ein Fehlbetrag von			Mk. 2.525,06.

Im Laufe des Rechnungsjahres traten der Gesellschaft 16 weitere Mitglieder auf Lebenszeit bei; das von solchen Mitgliedern eingezahlte Kapital ist nunmehr auf Mk. 15.130,— angewachsen.

Unter Berücksichtigung des im Vorjahre entstandenen Verlustes von Mk. 427,61 und des vorstehend ausgewiesenen Fehlbetrages von Mk. 2.525,06 stellt sich das Vermögen der Gesellschaft am 31. Dezember 1919 auf Mk. 12.177,33 gegen Mk. 11.852,39 im Vorjahre. Dasselbe ist, wie bisher, teils in kurzbefristeten Wertpapieren, teils als zinstragendes Guthaben bei der Deutschen Bank in Berlin angelegt; ein kleiner Teil befindet sich fortlaufend auf unserem Postscheckkonto.

An vorausbezahlten Beiträgen sind Mk. 280,— eingegangen.

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft, außer den vorstehend erwähnten Mitgliedern auf Lebenszeit, 60 neue Mitglieder bei, während dieselbe durch Austritt und Sterbefälle 38 Mitglieder verlor, darunter ein Mitglied auf Lebenszeit. Somit betrug die Mitgliederzahl am Ende des Berichtsjahres 595 Mitglieder, die Jahresbeiträge zahlten, und 136 Mitglieder auf Lebenszeit, insgesamt also 731 gegen 693 Mitglieder im Vorjahr.

Die von dem Kuratorium und Arbeitsausschuß veranlaßte schriftliche Abstimmung der Mitglieder über die Erhöhung der Beiträge hat eine Majorität für die Annahme der vorgeschlagenen Erhöhung ergeben; auf jedes der wenigen abweichenden Voten entfielen über neun Zustimmungen. Somit ist vom Jahre 1920 ab der Jahresbeitrag auf Mk. 20,— und der Beitrag zur Erwerbung der Mitgliedschaft auf Lebenszeit auf Mk. 300,— festgesetzt. Wir hatten mit der Erhöhung der Beiträge gezögert, solange es möglich war, mußten uns aber am Schluß des Jahres überzeugen, daß die Lage der Gesellschaft die Vermehrung ihrer Einnahmen in der beschlossenen Höhe mindestens erfordere. Wie notwendig die Erhöhung der Beiträge gewesen ist, zeigt die Vergleichung der Ausgaben für 1919 mit den Einnahmen, welche nur noch rund 70 % der ersteren gedeckt haben. Ein solcher Zustand war natürlich unhaltbar.

Berlin, im Februar 1920.

ARTHUR v. GWINNER
Schatzmeister.

Abrechnung des Schatzmeisters für das Jahr 1919.

Einnahmen:	ℳ	ℳ	ℳ
Vortrag:			
Vermögensbestand am Jahresanfang:			
Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit		12.280,—	
abzüglich Unterschuß von 1918		427,61	11.852,39
Jahresbeiträge:			
a) für 1918 und frühere .	415,—		
b) für 1919	4955,—	5.370,—	
Verkaufte Jahrbücher .		52,10	
Zinsen a. Bankguthaben und Wertpapieren . .		400,20	5.822,30
Beiträge auf Lebenszeit			2.850,—
Vorausbezahlte Jahresbeiträge			280,—
Fehlbetrag des Jahres 1919:			
Unterschuß für 1918 .	427,61		
Unterschuß für 1919 .	2.525,06		2.952,67
			23.757,36

Ausgaben:	ℳ	ℳ	ℳ
Verwaltungskosten:			
a) der Geschäftsleitung einschließlich Drucksachen, Porti, Schreibhilfe etc.	810,—		
b) des Schatzmeisteramts, einschließlich Schreibhilfe, Porti und Drucksachen	676,71		
c) Verschiedenes . . .	46,—	1.532,71	
Kosten des Jahrbuches für 1919		6.010,65	
Kursmäßige Wertverminderung der Wertpapiere		804,—	8.347,36
Vermögensüberschuß:			
1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	15.130,—		
2. Vorausbezahlte Beiträge für 1920	280,—		15.410,—
			23.757,36.

Berlin, im Februar 1920.

ARTHUR v. GWINNER
Schatzmeister.

ANMELDUNGEN UND ZAHLUNGEN.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder bitten wir eigenhändig schriftlich zu richten an Justizrat Dr. L. Wurzmann, Frankfurt a. M., Beethovenstraße 55, alle Zahlungen (Jahresbeitrag 20 Mk., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 300 Mk.) an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W 8, Mauerstraße 26—27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft".

Man wende sich in Angelegenheiten

der Verwaltung an den Vorsitzenden Justizrat Dr. L. Wurzmann, Frankfurt a. M., Beethovenstraße 55,

der Finanzen an den Schatzmeister Arthur v. Gwinner oder das Schatzmeisteramt, Berlin W 8, Mauerstraße 39, Direktorium der Deutschen Bank,

wissenschaftlicher und literarischer Art an den Generalsekretär Dr. Franz Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6.

Alle Änderungen oder Berichtigungen der Adressen wolle man ohne Verzug an Justizrat Dr. Wurzmann mitteilen. Dieser und der Generalsekretär erteilen jede gewünschte Auskunft.

Für den Vorstand:

Justizrat Dr. LEO WURZMANN
Vorsitzender.

Für die Wissenschaftliche Leitung:

Dr. FRANZ MOCKRAUER
Generalsekretär.

A N H A N G

Satzung

der

Schopenhauer-Gesellschaft (e. V.).

§ 1.

Die Schopenhauer-Gesellschaft ist am 30. Oktober 1911 gegründet worden. Der Verein hat seinen Sitz in Frankfurt am Main, er soll in das Vereinsregister eingetragen werden.

§ 2.

Zweck der Gesellschaft ist, das Studium und das Verständnis der Schopenhauerschen Philosophie anzuregen und zu fördern.

Zur Erreichung dieses Zweckes soll für die Mitglieder zum gemeinsamen Gebrauche ein Archiv geschaffen werden, welches alle auf Schopenhauers Leben, Persönlichkeit und schriftstellerische Tätigkeit bezüglichen Urkunden in Urschrift oder, soweit dies nicht möglich, in zuverlässigen Abschriften und Nachbildungen sowie eine vollständige Sammlung aller Ausgaben von Schopenhauers Werken und aller Schriften, die sich auf ihn und seine Philosophie beziehen, enthält. Das Archiv wird von dem Vorstand verwaltet.

Auch soll durch eine alljährlich aufzustellende Liste der Namen und Adressen der Mitglieder denselben die Möglichkeit gegeben werden, sich miteinander in Verbindung zu setzen, um in gemeinsamem Gedankenaustausch eine Verständigung über die Probleme zu suchen, welche Schopenhauers Lehre in so reichem Maße dem denkenden Menschengeiste aufgibt.

Ferner soll alljährlich, möglichst am 22. Februar (Schopenhauers Geburtstag), ein Jahrbuch als Zentralstelle für wissenschaftliche und künstlerische Beiträge, Anfragen, Erörterungen usw. im Bereiche des Zweckes der Gesellschaft den Mitgliedern zugehen. Dieses Jahrbuch wird gleichfalls Bericht über die Wirksamkeit der Gesellschaft im vorhergehenden Jahre ablegen, sowie auch die dem Schopenhauer-Archiv gemachten Zuwendungen mit dem Namen der Geber verzeichnen.

§ 3.

Das Geschäftsjahr der Gesellschaft ist das Kalenderjahr.

§ 4.

Der Eintritt in die Gesellschaft steht jedermann, auch Personenvereinigungen oder juristischen Personen, frei. Die Aufnahme erfolgt nach schriftlicher Anmeldung beim Vorsitzenden. Der Austritt muß vor Ende des Jahres, für welches der letzte Beitrag entrichtet wurde, dem Vorsitzenden oder Schatzmeister schriftlich erklärt werden.[1] Durch einstimmigen Beschluß des Vorstandes können Personen oder Personenvereinigungen und juristische Personen, die sich ein besonderes Verdienst um die Gesellschaft erworben haben, zu Ehrenmitgliedern ernannt werden.

§ 5.

Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt Mk. 20.—; die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von Mk. 300.— erworben. Im Ausland wohnende Mitglieder haben den Beitrag in Goldwährung oder deren Gegenwert zu zahlen. Mit den in Deutsch-Österreich und Ungarn wohnenden Mitgliedern kann der Vorstand eine besondere Vereinbarung treffen.

Der Jahresbeitrag ist bis zum 31. Januar jedes Jahres an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W 8, Mauerstraße 26—27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft" zu entrichten. Die bis zum 31. Januar jedes Jahres nicht eingegangenen Jahresbeiträge werden vom Schatzmeisteramt mit der Versendung des Jahrbuches durch Nachnahme erhoben. Unterbleibt die Bezahlung des Jahresbeitrages, so wird das betreffende Mitglied aus der Mitgliederliste gestrichen.

Außerordentliche Beiträge, Vermächtnisse oder andere Zuwendungen werden im Jahresbericht verzeichnet und im Sinne des Gebers durch den Vorstand verwendet.

§ 6.

Organe der Gesellschaft sind:

a) die Generalversammlung,
b) der Vorstand,
c) die Wissenschaftliche Leitung.

§ 7.

Der Generalversammlung, die alljährlich einzuberufen ist, liegen ob:

1. die Wahlen zum Vorstand und zur Wissenschaftlichen Leitung;
2. die Entgegennahme des Rechenschaftsberichts und dessen Genehmigung unter Entlastung des Vorstandes;

---

[1] Nur in ganz besonderen, voraussichtlich nie eintretenden Fällen kann die Aufnahme eines Mitgliedes durch einstimmigen Beschluß des Vorstandes abgelehnt oder die Ausschließung eines Mitgliedes durch eine schriftlich einzuholende Abstimmung aller Mitglieder beschlossen werden, falls eine Mehrheit von drei Vierteln aller Mitglieder, soweit sie sich nicht der Stimme enthalten, sich dafür aussprechen sollte, wobei Nichtbeantwortung der Anfrage binnen Monatsfrist für Stimmenthaltung zu gelten haben würde.

3. die Beschlußfassung über Anträge des Vorstandes oder bei diesem mindestens zehn Tage vor der Versammlung schriftlich gestellte Anträge;
4. die Beschlußfassung über Änderungen der Satzung;
5. die Beschlußfassung über Auflösung der Gesellschaft und Verwendung ihres Restvermögens.

Die Beschlüsse der Generalversammlung erfolgen mit einfacher Stimmenmehrheit; bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden. Sämtliche Beschlüsse der Generalversammlung über die Punkte 3, 4 und 5 erlangen erst bindende Kraft durch eine nach erfolgter Generalversammlung auf schriftlichem Wege innerhalb eines Monats vom Vorstand einzuholende Abstimmung aller Mitglieder. Die Nichtbeantwortung der auf diesem Wege gestellten Fragen oder Anträge innerhalb eines weiteren Monats gilt als Stimmenthaltung. In der angegebenen Weise herbeigeführte Abstimmungen der Mitglieder sind auch ohne vorherige Beschlüsse einer Generalversammlung gültig.

§ 8.

Der Vorstand wird auf die Dauer von vier Jahren gewählt und besteht aus:

1. dem Vorsitzenden,
2. dem Schatzmeister,
3. dem Schriftführer,
4. dem Archivar,

5.—7. drei Beisitzern.

Scheidet ein Mitglied des Vorstandes vor Ablauf seiner Amtsperiode aus, so findet eine Ersatzwahl bis zur nächsten Generalversammlung oder schriftlichen Abstimmung der Mitglieder durch Zuwahl seitens der verbleibenden Mitglieder des Vorstandes statt.

Der Vorstand hat die Geschäfte der Gesellschaft zu führen und darüber im Jahresbericht sowie in der Generalversammlung Rechenschaft abzulegen. Die Mitglieder des Vorstandes führen ihre Ämter als unbesoldete Ehrenämter; nur die im Dienste der Gesellschaft gemachten Ausgaben werden aus der Gesellschaftskasse vergütet.

Der Vorstand bestimmt seine Arbeitseinteilung; er kann Stellvertreter für die einzelnen Ämter aus seiner Mitte wählen. Er ist befugt, besoldete Beamte anzustellen, insbesondere einen Generalsekretär sowie Beamte für die Buchhaltung und Schreibhilfe. Der Schriftführer kann auch gleichzeitig Generalsekretär sein. Alle Ausgaben bedürfen der Zustimmung des Schatzmeisters oder seines Vertreters, falls der Vorstand einen solchen gewählt hat.

Die gerichtliche und außergerichtliche Vertretung des Vereins erfolgt durch den Vorsitzenden oder seinen Stellvertreter in Gemeinschaft mit dem Schatzmeister oder dem Schriftführer.

§ 9.

Die Wissenschaftliche Leitung, deren Mitglieder auf Vorschlag des Vorstandes von der Generalversammlung jeweils auf vier Jahre gewählt werden, bildet eine Arbeitsgemeinschaft wissenschaftlich geeigneter Gesellschaftsmitglieder. Sie leitet im Rahmen der Satzung die wissenschaftliche Tätigkeit der Gesellschaft. Bei Meinungsverschiedenheiten irgendwelcher geschäftlichen Art, insbesondere soweit sie die Gesellschaft finanziell belasten, entscheidet der Vorstand. Der Wissenschaftlichen Leitung gehören an der jeweilige Schriftführer und der Archivar. Der erstere führt den Schriftverkehr und vertritt die Wissenschaftliche Leitung nach außen.

§ 10.

Die jeweiligen Mitglieder der Wissenschaftlichen Leitung können mit Zustimmung des Vorstandes ihre Zahl auf bis zu insgesamt zehn Mitglieder durch Zuwahl ergänzen. Solche Zuwahl bedarf der Bestätigung durch die nächste Generalversammlung oder durch eine gemäß § 7 herbeigeführte schriftliche Abstimmung der Mitglieder.

§ 11.

Die Wahlperioden sowohl der Mitglieder des Vorstandes wie auch der Wissenschaftlichen Leitung gelten bis zum Schluß der nächstfolgenden vierten Generalversammlung. Die Wahlperioden von ergänzungsweise hinzugetretenen Mitgliedern jeder dieser Körperschaften laufen gleichzeitig mit den Gesamtwahlperioden ab.

INHALTSVERZEICHNIS

ERLÄUTERUNG VON ABKÜRZUNGEN:

D = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von PAUL DEUSSEN, R. Piper & Co., München 1911 ff.

Gr. = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von EDUARD GRISEBACH, Reclam.

Gr. N. = Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, herausgegeben von EDUARD GRISEBACH, Reclam.



Zehntes Jahrbuch

der

Schopenhauer-Gesellschaft

1921





§. 90.

α) Das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seyende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Daseyn als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt, ist Daseyendes, Etwas.

§. 91.

Die Qualität, als seyende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen Negation überhaupt, ist Realität. Indem die Negation aber nicht mehr das abstracte Nichts, sondern ein Daseyn und Etwas ist, so ist die Negation nur Form an demselben, — und sie ist das Andersseyn. Die Qualität, indem dies Andersseyn ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Seyn-für-anderes, — eine Breite des Daseyns, des Etwas. Das Seyn der Qualität als solches, gegenüber dieser ihrer Beziehung auf Anderes ist das An-sich-seyn.

§. 92.

β) Aber das als von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Seyn, das Ansichseyn, wäre nur die leere Abstraction des Seyns. In Etwas ist die Bestimmtheit eins mit seinem Seyn, welche nun zugleich als Negation gesetzt, Gränze, Schranke ist. Daher ist das Andersseyn nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität hiemit erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so daß die Veränderlichkeit seinem Seyn angehört.

§. 93.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und sofort ins Unendliche.

Aus Hegels „Encyclopädie", Heidelberg 1827.

§. 94.

Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit eben so sehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl Etwas ist, als sein Anderes, und ist das perennirende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.

§. 95.

γ) Was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird. (Etwas ist im Verhältniß zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe) somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als ein und dieselbe Bestimmung, nämlich ein Anderes zu seyn, — so geht hiemit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes, nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst, ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet; was verändert wird, ist das Andre, es wird das Andre des Andern. So ist das Seyn, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt, und ist das Fürsichseyn.

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf solche Weise, sogleich das Unendliche nur das Eine der Beiden ist, daß es hiemit zu einem nur Besondern gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine

zwei Seiten aus Schopenhauers Handexemplar.

ZEHNTES JAHRBUCH
DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1921



CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
· · · · · · · · · · HEIDELBERG · · · · · · · · · ·

Verlags-Nr. 1652.

INHALTSVERZEICHNIS

D = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von PAUL DEUSSEN, R. Piper & Co., München 1911 ff.

PHILOSOPHISCH-WISSENSCHAFTLICHE ABTEILUNG.

SCHOPENHAUERS PHILOSOPHIE DES DOPPELTEN BEWUSSTSEINS.

Von

HANS ZINT (Danzig).

Vorbemerkung:

Die Quellennachweisungen sind folgendermaßen abgekürzt:

1. die Deussensche Ausgabe (Piper) mit D und römischer Bandzahl;
2. die Frauenstädtsche Ausgabe (Brockhaus) mit F und in der Zitierweise des Wagnerschen Lexikons; W. nicht besonders aufgeführt, weil mit D I übereinstimmend;
3. die Grisebachsche Ausgabe mit G und römischer Bandzahl, die Nachlaßbändchen mit vorangesetztem N.;
4. die Gwinnersche Biographie in der 3. Auflage mit Gw.

Die der Band-Bezeichnung folgenden Ziffern bedeuten die Seitenzahlen, falls nicht ausdrücklich das §-Zeichen voransteht.

Die Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerischen Philosophie ist noch nicht geschrieben. Diese der Zukunft vorbehaltene Aufgabe würde die Entstehung und Weiterentwicklung der Lehre bei ihrem Schöpfer vom ersten Aufkeimen eines philosophischen Gedankens an bis zu seinem letzten Werke und zu der Gestaltung, die er den früheren Schriften in den späteren Auflagen teils schon gegeben hat, teils noch hat geben wollen, zu verfolgen und darüber hinaus die Fortbildung des Systems durch Schüler und Gegner bis zur Gegenwart und seine weitreichenden Wirkungen auf den Gang des philosophischen Denkens aufzuzeigen haben. Die bisher geleisteten Vorarbeiten hierzu beschränken sich meist auf die eigentliche Entstehungsgeschichte des Systems, die mit seiner Niederlegung in der 1. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" abgeschlossen zu werden pflegt, und in dieser Entstehungsgeschichte liegt das Schwergewicht fast ausnahmslos in der Nachweisung von Einflüssen, die Schopenhauer von fremden Lehren empfangen hat oder empfangen haben soll. Neben den von Schopenhauer selbst hervorgehobenen Wirkungen Platos, Kants und der indischen Weis-

heit hat man entscheidende Bestimmungen seiner Philosophie durch die abendländische Mystik, durch die zeitgenössischen Systeme Fichtes und Schellings aufgezeigt, hat den Anregungen nachgespürt, die Schopenhauer von seinem Lehrer G. E. Schulze empfangen, man hat seine Abhängigkeit von Voltaire und der französischen Aufklärung entdeckt, andrerseits ihn als ein Kind der Romantik abgestempelt und schließlich sogar Zusammenhänge zwischen ihm und dem kaum noch dem Namen nach bekannten Göttinger Philosophen Bouterwek nachweisen wollen.

So wenig das Verdienstliche und vielfach Aufhellende solcher Untersuchungen verkannt werden soll, darf doch nicht unbemerkt bleiben, daß das Aufzeigen von historischen Bedingtheiten durchaus einseitig ist und den letzten und entscheidenden Antrieben aller philosophischen Systembildung nicht gerecht wird, am wenigsten aber der Entstehung der Schopenhauerschen Gedankenwelt. Glaubt man wirklich, dem Verständnis einer Lehre näher zu kommen, indem man sie in ein Mosaik von Begriffen auflöst, deren jedem ein Ursprungszeugnis nach seinem Auftreten in früheren oder gleichzeitigen Lehren, Ideen und Kulturströmungen angehängt wird? Bedeutet es nicht vielmehr ein Verkennen des Wesens schöpferischer Originalität, durch die Nachweisung von Abhängigkeiten das Geheimnis des Werdens großer Geisteswerke begreifen zu wollen? Das Unzureichende solcher Erklärungsversuche wird schon an ihnen selbst deutlich, indem sie bei der Voraussetzung der sozusagen eklektischen Entstehung einer Philosophie, wie es die Schopenhauerische ist, die verschiedenartigsten, einander widersprechenden Einflüsse gelten und die Frage unbeantwortet lassen müssen, warum aus dieser Lehre dieses, aus jener ein anderes übernommen sei. Neben dem sog. pragmatischen, in der Sache selbst liegenden Faktor, der den Fortgang aller philosophiegeschichtlichen Entwicklung bestimmt, wird als das Entscheidende bei der Auswahl unter überkommenen Elementen — zugegeben selbst, daß eine solche Auswahl stattgefunden habe — immer die

Individualität des Auswählenden als das letzte ungelöste Rätsel stehen bleiben.

Aber der Schöpfer eines Geisteswerks ist mehr als ein bloßer Eklektiker.

Hier setzt die philosophiegeschichtliche Aufgabe des Biographen ein, — nicht des Biographen freilich, der mit historischen Daten und äußeren Lebensereignissen die Gestalt eines schöpferischen Menschen zu umschreiben meint, sondern desjenigen, der diesen selbst in seinem Werk als einzigartige Persönlichkeit, als „Entelechie“ im Goetheschen Sinne zu erschauen vermag. Eine jede Geistesschöpfung, die — vor aller historischen Kritik — durch die Tiefe ihres seelischen Gehalts und durch die Wucht ihrer Wirkung ihre Ursprünglichkeit ausgewiesen hat, will zunächst als die Auswirkung eines lebendigen Menschen in seiner unwiederbringlichen Eigenart, nicht als des Angehörigen einer bestimmten Zeit verstanden werden, und eine Philosophie insbesondere, die wirklich Weltanschauung ist, nicht ein dürres Begriffsgerüst, sondern ein in satten Farben gemaltes Bild der Welt, kann nicht als ein Konglomerat überkommener Gedanken, sondern nur als das Erlebnis eines Individuums verstanden werden, dessen inhaltliche, seelische Besonderheit und Kraft jenem Weltbilde seinen Wert und seine Bedeutung gibt, mögen auch die einzelnen Farben schon auf anderen Tafeln gesehen worden sein. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß alle großen metaphysischen Systeme auf einem von tiefen seelischen Erschütterungen durchwühlten Boden erwachsen und nur aus einem solchen fortdauernde Nahrung empfangen[1]; wenn irgendwo, so gilt dies von Schopenhauers Metaphysik: Schopenhauer ist nicht an Büchern zum Philosophen geworden, nicht von außen einwirkende Ideen oder fremde Systeme bilden den Antrieb seines Denkens, sondern ein im Bereiche des Gemüts liegendes, aller Reflexion vorhergehendes Erleben. Wer die Entwicklungsgeschichte dieser Philosophie zu schreiben unternimmt, der wird darum auch Psycholog und Biograph im obigen Sinne sein, der Persönlichkeit des Philosophen

[1] Liebert, Das Problem der Geltung, S. 23.

und seinen eigensten Erfahrungen nachgehen und hier die ursprünglichen Quellen seines Gedankenstromes entdecken müssen; erst in zweiter Linie steht die bisher fast ausschließlich versuchte Erforschung der seitlichen Zuflüsse, die jenen Quellen zugeströmt sind.

Einen Beitrag zur Lösung des ersten Teils dieser Aufgabe zu liefern soll im folgenden unternommen werden, und zwar durch die Analyse eines in den sog. „Erstlingsmanuskripten"[1] vielfach erscheinenden und bisher wenig beachteten Begriffs: desjenigen eines „besseren Bewußtseins".[2] Er bildet den ersten Kristallisationskern der Gedankenwelt Schopenhauers während der Zeit ihrer stärksten Gärung, einer Periode, welche in der Mitte liegt zwischen seiner vor-philosophischen Entwicklungsstufe und der Epoche der eigentlichen Systembildung — etwa die Jahre 1812 bis 1814 umfassend. In dieser Zeit vollzieht sich die Erhebung des bis dahin erst gefühlsmäßig, noch ungeordnet in ihm bereit liegenden Erlebnisstoffes in den Bereich der Reflexion und die Auseinandersetzung mit den ihm begegnenden fremden Systemen. In dem von Schopenhauer hier selbständig gebildeten, durchaus eigenartigen Begriff des „besseren Bewußtseins" treffen wie in einem Brennpunkt die Ausstrahlungen seiner allerpersönlichsten Innenerfahrungen zusammen, um dann später beim Hindurchgehen durch die fremden Gedankensysteme zwar wie durch bunte Gläser vielfach begrifflich gefärbt, nicht aber gebrochen zu werden. Büßen jene Strahlen hierbei auch zum Teil ihre Leuchtkraft ein, — in dem Sinne, daß die Grunderlebnisse, denen sie entstammen, nicht ohne weiteres mehr als Lichtquelle erkennbar sind —, so bleibt doch ihre Grundrichtung unverändert; von dem Brennpunkt des „besseren Bewußtseins" aus können sie darum durch die färbenden Mittel hindurch bis in das vollendete System hinein verfolgt werden. Schopenhauers Philosophie des „besseren Bewußtseins" — oder

---

[1] Bd. XI der Ausgabe Deussen; auch GN. IV und N. III.

[2] In der Dissertation von 1813, die nur das „empirische Bewußtsein" behandelt, nicht ausdrücklich; aber Hindeutungen darauf mehrach: D III. 75, 80 f., 88, 95 f.

(um dessen Gegenpol, das „empirische Bewußtsein", mit zu umfassen) seine Philosophie des doppelten Bewußtseins — ist eine Vorstufe der „Welt als Wille und Vorstellung", eine primitive Systembildung, in der bereits sämtliche wesentlichen Bestandteile der fertigen Lehre enthalten sind. Bei aller inhaltlichen Übereinstimmung, wie wir sie kennen lernen werden, fehlt ihr freilich noch vollkommen die spätere begriffliche Formulierung. Nur jene beiden, später aufgegebenen, Begriffe sind überhaupt festgelegt, der eines „empirischen" und der eines „besseren" Bewußtseins, und in ihnen allein ist der gesamte reiche Erlebnisinhalt, wie er Schopenhauer bereits vorliegt, beschlossen. Sie verraten aber in dem ihnen gemeinsamen Oberbegriff des „Bewußtseins" bereits äußerlich deutlich ihre Herkunft: die psychologische Innenerfahrung, und ebenso weist das Fehlen jeder weiteren Formulierung darauf hin, daß ihr Inhalt weder ein historisch überkommener, noch ein erdachter, sondern daß er ein rein erlebter ist.

I.

Suchen wir das Ganze dieses Erlebnisinhalts zunächst in seine einfachsten Grundformen aufzulösen, so bieten sich uns neben und vor den sog. Erstlingsmanuskripten die erhaltenen Niederschriften aus Schopenhauers vor-philosophischer Zeit als diejenigen Stoffquellen dar, bei denen jeder Verdacht einer fremden Beeinflussung ausgeschlossen ist, in denen das reine Erleben noch ganz ungebrochen bloßliegt. Eine kurze Aufzeichnung des Zwanzigjährigen ist es, die das wesentliche Ergebnis der bisherigen Innenerfahrung ausspricht und diese zugleich gliedert:

> „Nehmen wir aus dem Leben die wenigen Augenblicke der R e l i g i o n, der K u n s t und der r e i n e n L i e b e — was bleibt, als eine lange Reihe trivialer Gedanken!"[1]

Dem als trivial empfundenen gewöhnlichen Dasein werden hier seltene und durchaus andersartig gewertete Bewußtseinsinhalte gegenübergestellt, die ich als die drei

[1] Gw. 58.

wichtigsten Grunderlebnisse Schopenhauers anspreche. Ob und welche einmaligen Ereignisse etwa den bestimmenden Anstoß für sie gebildet haben, muß mangels näherer Nachrichten aus dem Jugendleben Schopenhauers unentschieden bleiben; es sind hier lediglich Erfahrungsgruppen von bestimmter gefühlsmäßiger Beschaffenheit herausgehoben: das religiöse, das ästhetische und ein (nicht das einzige) ethisches Grunderlebnis des späteren Philosophen.

1. Über die Beschaffenheit von Schopenhauers Religiosität auf jener Frühstufe sind wir am wenigsten unterrichtet. Im Hause des freigeistigen Vaters und der schöngeistigen Mutter wird von einer religiösen Erziehung im herkömmlichen Sinne nicht viel zu finden gewesen sein; wie sehr ihn während seines Aufenthaltes in England Orthodoxie und Frömmelei abgestoßen haben, ist bekannt. Daß ihn gleichwohl in der Kathedrale von Gent während der großen Messe „das Gefühl der Andacht mit Macht ergriffen“ und er in der Paulskirche zu London sich „einem unaussprechlich Erhabenen und Ehrfurcht Erregenden gegenüber verschwinden gefühlt hat“[1], verrät jedenfalls die Fähigkeit zu einer von allen Glaubensformen freien religiösen Hingabe, die zwar bei den genannten Anlässen nicht ohne ästhetische Beeinflussung entstanden sein mag, deren Stärke und Selbständigkeit gleichwohl angesichts der Beiordnung zu gleichem Rechte neben, ja vor Kunst und reiner Liebe in dem vorher angeführten Ausspruch nicht bezweifelt werden kann. Die Religiosität Schopenhauers auf dieser Frühstufe hielt jedenfalls an der Gottesvorstellung fest, wie sie auch in einer von Gwinner überlieferten Randglosse zu Plato aus dem zweiten Göttinger Studiensemester[2] noch auftritt. Daß ihm sein Gott innerstes Herzensbedürfnis gewesen, bezeugt die Aufzeichnung aus der Weimarer Zeit:

> „Tief im Menschen liegt das Vertrauen, daß etwas außer ihm sich seiner bewußt ist wie er selbst; das Gegenteil lebhaft vorgestellt, neben der Unermeßlichkeit, ist ein schrecklicher Gedanke.“[3]

[1] Gw. 19, 20. — [2] Gw. 65; GN. III, 209f. — [3] Gw. 55.

Eins der ersten Ergebnisse der späteren philosophischen Reflexion (schon gelegentlich der Schleiermacherschen Vorlesung in Berlin 1812)[1] ist die Preisgabe der Gottesvorstellung, wie überhaupt der dogmatisch-religiösen Begriffe[2], ohne daß darum die tatsächliche Bedeutung des religiösen Erlebnisses auch für das vollendete System verloren gegangen wäre. Begrifflich freilich sollte das Religiöse späterhin auf die Formulierungen ästhetischer und ethischer Erlebnisse (im „Erhabenen" und in der „Verneinung des Willens")[3] zurückgeführt werden. Einen bedeutsamen Niederschlag hat es schließlich in der „Heilsordnung" und in der gewichtigen „Transzendenten Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen" gefunden.

2. Zum ästhetischen Grunderlebnis Schopenhauers mögen die ersten Anregungen von der im Elternhause herrschenden schöngeistigen Atmosphäre ausgegangen sein. Doch wird die überstarke Beschäftigung mit Dichterwerken, welche die Mutter dem Fünfzehnjährigen gegenüber rügt[4], noch kaum viel über die Rolle einer knabenhaften Lesewut hinausgegangen sein. Die Stärke echten, ursprünglichen Erlebens aber scheinen bestimmte Natureindrücke auf der großen Reise der Jahre 1803—1805 erlangt zu haben, wie sie das Tagebuch Schopenhauers aus dem südlichen Frankreich, der Schweiz und dem Riesengebirge festgehalten hat.[5] Das Fortwirken dieser Natureindrücke in späteren Naturschilderungen ist unverkennbar.[6] Die eigentlich künstlerische Empfänglichkeit des Jünglings aber zeigt sich am frühesten wohl und zugleich am stärksten gegenüber der Musik, die in der Metaphysik des Schönen nachmals eine so ausgezeichnete Stellung einnehmen sollte. An ihr wird ihm auch am schneidendsten ein Gegensatz fühlbar gegen die Niedrigkeit und das Schmerzvolle des Alltagsdaseins:

[1] G. VI, 184. — [2] D XI, §§ 11, 12, 61, 103.

[3] D I, 243; 479 ff. (= G. I, 277; 518 ff.). — [4] Gw. 18.

[5] Gw. 21 f., 25.

[6] Der Kanal von Languedoc: D X, 243; V, 116 (= G. V, 121, FP. II, 114); der Montblanc: D II, 437 (= G. II, 451; FW. II, 438); die schöne Landschaft im Allgemeinen: D I, 232 f., 257; II, 460 f.; V, 464 f.

> „Wie fand das himmlische Samenkorn Raum auf unserm harten Boden, auf welchem Notwendigkeit und Mangel um jedes Plätzchen streiten?“

— so leitet er schon in der Hamburger Zeit (1807) eine längere Aufzeichnung ein, die er, die ästhetische mit der religiösen Innenerfahrung bemerkenswert verknüpfend, mit den Worten schließt:

> „Die Pulsschläge der göttlichen Tonkunst haben nicht aufgehört zu schlagen durch die Jahrhunderte der Barbarei, und ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen ist uns in ihr geblieben.“[1]

Die Musik, wie sie von dem Jüngling erlebt wird, ist noch kein Abbild der irdischen Welt, sondern eine im Widerspruch zu dieser, wie durch ein unbegreifliches Wunder erwachsene bessere Welt:

> „Es bauet sich im unruhvollen Leben
> Ein neues Leben voller Ordnung auf:
> Der Menschen plan- und grenzenloses Streben,
> Der Zeiten eisern schonungsloser Lauf,
> Die bösen Geister, die uns rings umgeben
> Und tückisch jedem Glücke lauern auf —
> Das alles ist gebannet und gewichen,
> Durch einen Strom von Wohllaut ausgeglichen.“[2]

Stark und mannigfaltig sind auch die Eindrücke bildender Kunst, die Schopenhauer in seinen Knaben- und Jünglingsjahren empfangen hat, vornehmlich wieder auf der großen Reise mit den Eltern; ihre deutlichsten Spuren haben sie hinterlassen in der hohen Schätzung der niederländischen Malerei, besonders ihrer Stilleben.[3] Gerade am Stillleben sollte sich später seine Philosophie des besseren Bewußtseins zur Metaphysik des Schönen ausgestalten.[4] In den Weimarer Jahren mag die Pflege klassizistischer Kunst durch Goethe auch ihn befruchtet haben, und der Aufenthalt in Dresden schließlich mit seinen Kunstschätzen vollendete den Reichtum an bildnerischem Gehalt, den seine schönheitsdurstige Seele dann im dritten Buche des Hauptwerks in scharf umrissene Begriffe bannte. Die Six-

---

[1] Gw. 41. — [2] GN. IV. 370. — [3] D I, 232 (= G. I, 266).
[4] D XI, § 60, § 380.

tinische Madonna wurde ihm zu einem Einzelerlebnis, das ihn sogar zu dichterischer Ausgestaltung trieb[1], zugleich aber tief bedeutsam den Bereich des Ethischen und des Religiösen mit umfaßte.

Den breitesten Raum in den ästhetischen Grunderfahrungen Schopenhauers nimmt die Dichtkunst ein — mag an Intensität auch die Musik ihr dauernd überlegen bleiben. Schiller und Tieck, die Lieblinge der Knabenzeit, treten mit dem Reiferwerden in den Hintergrund hinter Shakespeare und Goethe. Goethes Gedichte nehmen ihn wohl zumeist gefangen — hat er doch das schwärmerische Jünglingsalter als für lyrische Poesie besonders empfänglich bezeichnet — und der von ihm später so eindringlich entwickelte lyrische Zustand ist ein von ihm damals dem Dichter unmittelbar nachgefühlter. Doch auch „Wilhelm Meister" und „Hermann und Dorothea", „Clavigo" und „Faust" erschließen sich ihm, und aus Shakespeares Dramen, die er schon in England von der Bühne herab vernommen, wird ihm „Hamlet", in dessen Schicksal und Wesensart er ein Abbild seiner selbst empfand, zum Brevier. Dem Trauerspiel überhaupt räumt er dieselbe überragende Bedeutung wie später in den Werken schon in seinen Jugendaufzeichnungen ein — sicher nicht aus irgendeiner theoretischen Erwägung, sondern aus persönlicher Ergriffenheit heraus; wir erfahren, daß er in Weimar durch eine Aufführung von Calderons „Standhaftem Prinzen" so erschüttert worden, daß er die Gesellschaft verlassen und die Einsamkeit aufsuchen mußte.[2] Gerade beim Trauerspiel allerdings wird der künstlerische Eindruck infolge des stofflichen, allgemein-menschlichen Gehalts bereits mit dem ethischen vermengt, und wir werden darum von dieser Seite her der Tragödie in Schopenhauers Grunderfahrungen in anderem Zusammenhange nochmals begegnen.

Vorwiegend ästhetisch aber bleibt jedenfalls die Wirkung der homerischen Welt, die seine altklassischen Studien ihm erschließen, und jene „oratio dominica", die er an seinen

---

[1] D V, 721 (= G. V, 692f.; FP. II, 693).

[2] Gw. 58.

Homer richtet[1], ist nicht als Blasphemie gegenüber dem christlichen Vaterunser gemeint, sondern der echte Ausdruck eines Erlebens, das an Inbrunst dem religiösen gleichkommt. Bemerkenswert — wegen des leichten ethischen Einschlags, den damit selbst dieses Erlebnis für Schopenhauer erhält, — ist die idyllische Verklärung, in der er die Antike erblickt, wodurch diese in die Nachbarschaft der niederländischen Stilleben rückt:

> „Warum liegt über dem Andenken der Vorzeit eine so liebliche Ruhe? warum ergreift uns wehmütige Rührung fast schon beim Nennen der alten Zeit?..."[2]

Wiederum tut sich ihm hier in der ästhetischen Anschauung eine Gegensätzlichkeit zum Alltagsdasein auf, die die spätere Unterscheidung von besserem und empirischem Bewußtsein mitbegründen sollte.

Zu den ästhetischen Grunderfahrungen Schopenhauers muß endlich auch die Anschauung gerechnet werden, die er in Weimar — zunächst bewundernd aus der Ferne, dann im Winter 1813/14 im persönlichen Verkehr — von Goethes Persönlichkeit empfing. Das Wesen des Genius durfte er hier in seiner Leiblichkeit und in seiner unmittelbaren geistigen Auswirkung als den Ausdruck einer vom gewöhnlichen Menschen weit verschiedenen Bewußtseinsart erblicken, bevor er es im eigenen Innern wiedererkannte, um dann später aus der Synthese beider Erfahrungen zur begrifflichen Klarheit auch über dieses Erlebnis zu gelangen.

3. Die tiefste und für die spätere Ausgestaltung entscheidende Grundlegung seiner Philosophie aber empfing Schopenhauer durch seine ethischen Innenerfahrungen, die mit solcher Stärke schon dem Knaben und Jüngling sich aufdrangen, wie es kaum einer zweiten Persönlichkeit der Geistesgeschichte begegnet ist. Das „Brüten über das menschliche Elend"[3] in solch jugendlichem Alter ist eine ganz seltene, durch keinerlei Bildungseinflüsse zu erklärende Erscheinung und um so auffallender, als es sich aus einem äußerlich gesicherten, sogar behaglichen, von

[1] GN. IV, 370f.; Gw. 56. — [2] Gw. 56. — [3] Gw. 40.

aller Lebensnot und aller persönlichen Verschuldung freien Familien- und Gesellschaftszustande heraus entwickelt. Dies, sowie die praktische, pedantische und doch weltmännische Sinnesart des Vaters, der heitere, oberflächliche Optimismus der Mutter, entrücken jene Charakteranlage des jungen Schopenhauer jeder genetischen Erklärung. Nur als Tatsache kann sie aufgezeigt und in ihrem entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung seines späteren Weltbildes gewürdigt werden. Er ist sich dessen nachmals selbst bewußt geworden:

> „In meinem 17. Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. . . .“[1]

Was er später als das „ethische Urphänomen“ bezeichnet hat, das Mitleid, entzündet sich schon in dem Knaben an Anblicken, die sonst dem gleichen Alter selten mehr als ein neugieriges Staunen zu entlocken pflegen, keinesfalls aber zu solcher Verallgemeinerung für die Bewertung der Welt und des Lebens überhaupt führen. Ein Taubstummeninstitut in Paris, elende Hütten und verkümmerte Menschen inmitten einer paradiesischen Landschaft, die Bagnosträflinge in Toulon, ja selbst die bloße geschichtliche Erinnerung an die Greuel der Revolution in Lyon sind uns als die äußeren Anlässe jenes „Brütens über das menschliche Elend“ überliefert[2]; man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß aus diesem Knaben nur zweierlei erwachsen konnte: ein sozialer Reformator, oder der Philosoph des Pessimismus. Zu letzterem aber wurde er nicht nur, weil seine Reflexionskraft den Tattrieb überwog; entscheidend vielmehr ist ein anderes ethisches Urphänomen, das wir an dem jungen Schopenhauer gewahren — er selbst hat es zwar später nicht als solches herausgestellt, wohl aber es stillschweigend als selbstverständlich (obwohl in Wirklichkeit nur selten vorhanden) vorausgesetzt: neben dem Mitleid für fremdes das Schuldgefühl gegenüber dem eigenen Dasein, diejenige Wurzel, aus der eigentlich erst

[1] GN. IV, § 656. — [2] Gw. 22 ff.

das dringende Erlösungsbedürfnis erwächst und damit zugleich die letzte Triebfeder seiner Philosophie. Kann das Mitleid auch in sozialer Reformarbeit fruchtbar werden und Befriedigung finden — das Erlösungsbedürfnis bedarf des Trostes einer Metaphysik. Das Gefühl der Verschuldung aber erhebt sich dem Jüngling aus dem erwachenden Geschlechtstrieb, und jener Aufschrei eines bedrängten Herzens:

> O Wollust, o Hölle,
> O Sinne, o Liebe,
> Nicht zu befriedigen,
> Und nicht zu besiegen. . . ."[1]

birgt im Keime bereits die ethische Wertung der Willensbejahung; was später als die Schuld der Zeugung und des aus ihr hervorgehenden Daseins begrifflich entfaltet wird, ist hier unmittelbar erfahren worden. Hier liegt der Kernpunkt des Willenserlebnisses und damit die Ansatzstelle der Willensmetaphysik, in dieser selbst noch allenthalben deutlich erkennbar.[2]

Der Anblick menschlichen Leidens und die eigene Gewissensnot erscheinen dem Jüngling nun wiederholt und von einem Rahmen umspannt im Trauerspiel, dessen sittlicher Gehalt ihm so den Kreis der ethischen Grunderfahrungen abschließt. Vor der Bretterbühne ebenso wenig wie vor der Bühne des Lebens saß Schopenhauer bloß als ästhetisch Genießender (eine Behauptung Kuno Fischers, die nur einer schweren Verständnislosigkeit entstammen kann), sondern als ein im Innersten Miterlebender. Tragisches Schicksal und tragische Schuld, in der Gestalt eines Helden verknüpft und ihm nachempfunden, geben die anschauliche, nicht erdachte, sondern erlebte Lehre, was das Dasein wert ist, zugleich aber den Fingerzeig, wo die Erlösung zu suchen:

> „Wir sollen nicht grünen und blühen wie die Pflanzen der Erde: das sagt uns jedes Trauerspiel;

[1] GN. IV, 366. Gw. 42f.

[2] D I, 387ff. II, 582ff. (= G I, 424ff. II, 599ff. FW. I, 387ff. W. II, 584ff.); vgl. XI, §§ 253, 254, 342, 441, 452, GN. IV, § 401.

> also wohl etwas Besseres tun, sagt sich der Zuschauer und sieht mit Genuß zertrümmern alles, was ihm oft das Wünschenswerteste schien."[1]

Diese schon aus der Weimarer Zeit Schopenhauers (1808 oder 1809) stammende bedeutsame Aufzeichnung enthält im Keime die Konzeption des gewaltigen Gedankens der Willensverneinung, dieses Schlußsteines der Schopenhauerischen Ethik. Hier im ethischen Nacherleben des Trauerspiels liegt die Geburtsstätte jenes Gedankens, lange vor jeder eigentlich philosophischen Reflexion, vor aller Willensmetaphysik, vor jeder Bekanntschaft mit indischer Weisheit, die so oft als die Quelle genannt wird. Was im Gedankengebäude der „Welt als Wille und Vorstellung" den Schlußstein bildet — hier ist es in einem Satze vorweggenommen. Mitleid und Schuldgefühl als die Quellen alles sittlichen Strebens werden so von dem jungen Schopenhauer in der eigenen Seele erfahren, die Willensverneinung als seine Ausmündung im Trauerspiel ahnend erschaut; und die Rolle des Leidens als der läuternden Macht auf dem Wege zu diesem Ziel erfaßt er wiederum vor aller systematischen Philosophie mit intuitiver Sicherheit:

> „Nur durch freiwilliges Aufladen und Ansichziehen des Übels wird es zur möglichsten, vielleicht unendlichen Verringerung gelangen und so das Reich Gottes kommen."[2]

Noch kannte er kaum die geschichtlichen Erscheinungen der Askese, zum wenigsten die der indischen Büßer und Mönche — aber ihren Grundgedanken hatte er schon erlebt.

Die sittlichen Grundanschauungen Schopenhauers — mögen sie vom Philosophen später auch in abstrakter Form, meist mit bewußter Fernhaltung aller Gefühlstöne ausgesprochen sein — beruhen durchweg auf der Wärme des eigenen Gemütslebens und Gemütsbedürfnisses. Hier, im eigenen Herzen, verspürte er das Sittliche so unmittelbar als ein Wirkliches, als die schlechthin letzte Reali-

---

[1] Gw. 42. — [2] Gw. 58.

tät, daß er schon bei Beginn seiner philosophischen Studien dem Schellingschen Satze, Gott sei etwas Realeres als eine bloß moralische Weltordnung, voll Entrüstung die Frage entgegenstellen konnte:

> „Läßt sich etwas Realeres denken als das Moralische? Mußt du nicht alles, was dir sonst als real erscheint, sobald es mit diesem kollidiert, als nichtig betrachten?“[1]

Und wenn er nachmals den kategorischen Imperativ Kants ablehnte, so geschah es sicher zunächst nicht aus den theoretischen Erwägungen, mit denen er diese Ablehnung begründete, sondern weil er selbst das Sittliche nicht als ein Fremdes, als ein kaltes Pflichtgebot, sondern als eine im eigenen Innern sich erhebende höchste Sehnsucht und zugleich Verheißung empfand; wie sie die Worte verraten:

> „Einen Trost gibt es, eine sichere Hoffnung, und diese erfahren wir vom moralischen Gefühl. Wenn es so deutlich zu uns redet, wenn wir im Innern einen so starken Bewegungsgrund auch zur größten, unserm scheinbaren Wohl ganz widersprechenden Aufopferung fühlen, so sehen wir lebhaft ein, daß ein anderes Wohl unser ist, dem gemäß wir so allen irdischen Gründen entgegenhandeln sollen; daß die schwere Pflicht auf ein hohes Glück deutet, dem sie entspricht; daß die Stimme, die wir im Dunkeln hören, aus einem hellen Orte kommt.“[2]

Der Student, der auf einer Ferienreise solches schreiben konnte, der hat sicher die Ethik, die er später gelehrt, durch und durch erlebt, nicht so sehr als Erfüllung wie als Sehnsucht, aber mit um so tieferer Inbrunst.

4. Mit den bisher aufgezeigten Grunderfahrungen Schopenhauers, der religiösen, der ästhetischen und der ethischen, ist aber noch nicht der gesamte Erlebnisstoff, aus dem er nachmals seine Philosophie gebildet hat, erschöpft. Wir haben noch zweier eigentümlicher psychologischer Phänomene zu gedenken, die bisher kaum beachtet worden sind, deren inhaltliche Erfassung auch der Schwie-

---

[1] GN. III, 133. — [2] Gw. 67 f.

rigkeit unterliegt, daß sie nicht mehr der Gemeinerfahrung angehören, deren Vorhandensein bei Schopenhauer und deren Wichtigkeit für seine Philosophie gleichwohl aus vielfachen Spuren in den Jugendaufzeichnungen wie in den Werken der Reife und des Alters festzustellen ist.

Das eine möchte ich das idealistische Grunderlebnis nennen, weil es die Idealität der Außenwelt durch Zeit und Raum, dies geschichtliche Ergebnis langer und schwieriger philosophischer Besinnung, als eine Tatsache der psychologischen Innenerfahrung vorwegnimmt. Es besteht, soviel ich sehe, in einem vorübergehenden Abfallen jener Anschauungsformen, gleichsam einer Vorstufe des von Schopenhauer später mit solcher Aufmerksamkeit studierten somnambulen Hellsehns, ohne jedoch dessen physiologisch-pathologische Begleiterscheinungen noch dessen Deutlichkeit, Stärke und Dauer aufzuweisen. Vorwiegend äußert es sich bei Schopenhauer in einem Durchbrechen der zeitlichen Schranke, welche die Gegenwart von der Vergangenheit trennt, wobei mit der Grundform der Zeit auch die räumliche Bedingtheit, mit dem Jetzt auch das Hier sich in Nichtigkeit auflöst. Der deutlichste Ausspruch über dies Erlebnis ist der folgende, dem „Anfangsbogen" (1811/12) entstammende:

> „Es entsteht in mir bisweilen das lebhafteste Bewußtsein, daß ich von jeher dagewesen sei, und es wirkt große Erhebung und Stärkung in mir. Bisweilen wieder drängt sich mir ein Verwundern über die Gegenwart auf und die Frage: warum ist dies Jetzt denn gerade jetzt?
>
> Ich habe versucht, dieses auch in Anderen anzuregen, indem ich sagte: das Zukünftige wie das Vergangene sind nicht wirklich: Sokrates und Julius Caesar und Shakespeare und Rousseau sind nichts Wirkliches: das alles ist nur gewesen. Die Gegenwart allein ist wirklich und wir die durch sie Beglückten. Aber diese Gegenwart ist in der Zeit gerade was die mathematische Linie im Raum, sie ist nichts als die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft; also unser Wirkliches ist

bloß die Grenze zwischen zwei Nichtigen, und als Grenze ohne Ausdehnung. . . ."[1]

Unverkennbar ist dies letztere eine Reflexion, die an eine Tatsache der Innenerfahrung, ein vorübergehendes Abfallen der Zeitform des Bewußtseins, anknüpft. Indem Schopenhauer dies Erlebnis anderen zugänglich zu machen sucht, formuliert er es schon an dieser Stelle dahin, daß nicht das Zukünftige und das Vergangene, sondern nur die Gegenwart wirklich sei, eine begriffliche Fassung, die er bekanntlich festgehalten und auch im fertigen System mehrfach wiederholt hat.[2] Eine andere theoretische Ausdeutung desselben psychologischen Vorgangs fand er in der Kantischen Lehre von der Idealität der Zeit und des Raumes. Wenn er späterhin wiederholt Kants Idealismus als die deutlichste Darlegung der traumartigen Beschaffenheit unseres bewußten Daseins preist[3] (ein für Kant ganz fern liegender Gedanke), und wenn er besonders gern bei der Verwandtschaft von Leben und Traum verweilt[4], so ist dies kein bloßes Spiel mit einer Analogie, die sich ihm erst aus dem Studium Kants erschlossen hätte, sondern das Fortwirken einer durchaus vor-philosophischen Eigenerfahrung, einer unreflektierten Erkenntnis, wie sie, ebenfalls auf den Anfangsbogen schon, unter dem Bilde des Traumes ausgesprochen wird:

> „Wir haben gewacht und werden wieder wachen; das Leben ist eine Nacht, die ein langer Traum füllt, der oft zum drückenden Alp wird."[5]

Die Einsicht in die Idealität der Erscheinungswelt, vor allem ihrer Grundform, der Zeit, wird ihm bald zur Voraussetzung alles philosophischen Erkennens:

> „Der hat einen großen Schritt zur Weisheit getan, dem es deutlich und gewiß wird, daß der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur ein scheinbarer und ganz nichtiger ist."[6]

Die Deutlichkeit und Gewißheit dieser Erkenntnis ist für Schopenhauer aber nicht die logische, aus Kants „Be-

[1] D XI, § 2. — [2] Z. B. D I, 327 f. (= G. I, 363 f.).
[3] D I, 497 (= G. I, 537). — [4] Z. B. D I, 19 f. (= G. I, 49 f.).
[5] D XI, § 3; vgl. § 429. — [6] D XI, § 157; vgl. IX, 88.

weisen" geschöpfte, sondern die auch sonst überall von ihm als die letzte Grundquelle des Wissens geforderte intuitive, die ihm zugängliche unmittelbare Evidenz jenes idealistischen Erlebnisses, und erst in der Fähigkeit zu ihr findet er die eigentlich philosophische Anlage:

> „Wem nicht zu Zeiten die Menschen und alle Dinge wie bloße Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philosophie."[1]

In gleichem Sinne heißt es noch im zweiten Bande der „Parerga", daß ein deutliches Bewußtsein der Identität alles Jetzt ein wesentliches Erfordernis der philosophischen Anlage sei.[2] Auch sonst treten uns in Schopenhauers vollendetem Werk wiederholt Spuren jener idealistischen Grunderkenntnis entgegen, die nicht nur auf das Fortwirken eines Erlebnisses der Frühzeit, sondern auf eine auch im späteren Leben mehrfach sich erneuernde Eigenwahrnehmung schließen lassen. Daß man im Alter innerlich sich noch ganz und gar als denselben fühle, der man in der Jugend gewesen, die Frische und Lebendigkeit von Erinnerungen aus der fernsten Zeit, die Vergegenwärtigung von Szenen aus der Kindheit bis zur Unmittelbarkeit des gestrigen Tages[3] — dies sind keineswegs gewöhnliche, allgemeine seelische Vorgänge und Zustände; sie hätten darum von Schopenhauer nicht wiederholt als empirische Bestätigungen für die Idealität der Zeit und die Unzerstörbarkeit unseres Wesenskernes verwertet werden können, wenn sie nicht ihm selbst eigentümlich und von so zwingender Stärke gewesen wären, daß sie für ihn die Bedeutung einer unmittelbaren Einsicht in eben jene Hauptsätze seiner Philosophie erlangt hätten.[4]

Nicht nur für Schopenhauers Metaphysik, seine Ästhetik und Ethik lassen sich also die Erfahrungsgrundlagen in seinem Innenleben nachweisen, sondern sogar für die Erkenntnistheorie, diese scheinbar am abstraktesten begrün-

---

[1] GN. IV, § 19. — [2] D V 297 (= G. V, 281; FP. II, 288).

[3] D II, 269, 566; IV, 535 (= G. II, 278 f., 582 f.; IV, 540; FW. II, 269, 568; P. I, 516).

[4] Vgl. D IV, 99 f. (= G. IV, 105 f.; FP. I, 91).

dete philosophische Lehre, — eine Tatsache, die in der Geschichte der Philosophie wohl ohne Vorgang ist.

5. Eine letzte psychologische Erscheinung endlich, auf die bereits von anderer Seite aufmerksam gemacht worden ist[1], ist die mystische Veranlagung Schopenhauers, deren Bedeutung für seine Philosophie nicht geleugnet, wenn auch nicht überschätzt werden darf, die sich aber jedenfalls als ursprünglich, vor aller Beschäftigung mit mystischer Literatur bei ihm vorfindet und für diese Beschäftigung den Antrieb bildet, nicht ihre Folge ist. Daß sie sich nicht in der soeben aufgezeigten idealistischen Grunderfahrung erschöpft — wenn auch diese selbst bereits eine mystische Färbung zu tragen scheint —, wird alsbald deutlich werden.

Jene Anlage gipfelt in dem an den großen Mystikern der Geschichte mehrfach nachgewiesenen sogenannten „Ich-Ereignis", einer völligen Veränderung des gewöhnlichen seelischen Zustandes. So schwer, ja unmöglich es für den nicht mit der gleichen Fähigkeit Begabten sein mag, in diesen jeder begrifflichen Erfassung sich entziehenden Vorgang auch nur von ferne einen Einblick zu erlangen, so ist an seiner Tatsächlichkeit doch nicht zu zweifeln; hinsichtlich seiner inhaltlichen Beschaffenheit muß auf die verschiedenen mehr oder weniger glücklichen Versuche der Mystiker selbst, ihn zu schildern, verwiesen werden. Alle Definitionen erweisen sich ihm gegenüber als unzulänglich, mögen sie nun von einem „Durchbrechen der Persönlichkeit durch die Schranken der Individualität", einer „unmittelbaren Gotteserkenntnis", einer „Vereinigung mit Gott", einer „Einswerdung von Mikrokosmos und Makrokosmos" sprechen oder sonst in Worte zu fassen sich bemühen, was sich seiner Natur nach jeder Mitteilung entzieht. Es wird vorauszusetzen sein, daß dieser Vorgang trotz wesentlicher Übereinstimmung des Inhaltes bei allen seinen Trägern doch der individuellen Besonderheiten nicht entbehrt, die ihm jedesmal eine andere Färbung verleihen. Für unsern Zweck können wir uns darauf beschränken, seine Gegebenheit bei Schopenhauer festzustellen und seinen Inhalt so zu um-

[1] Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer 1910, S. 92 ff.

schreiben, wie unser Philosoph selbst ihn auszudrücken gesucht hat.

Den unzweideutigsten Ausspruch über solch ein eigenes mystisches Grunderlebnis finden wir in einer Randbemerkung zu Fichtes Vorlesung über das Studium der Philosophie aus dem Wintersemester 1811/12, wo Schopenhauer, anknüpfend an die Behauptung Fichtes, die Wissenschaft werde nur erworben durch einen „Blitz der Evidenz" aus der übersinnlichen Welt, welcher die Welt der sinnlichen Erscheinung erleuchte, zugleich aber im Widerspruch zu dieser Behauptung erklärt:

> „Jenen Blitz der Evidenz gibt es, aber nur da, wo das Gebiet des wahren Wissens aufgeht, über alle Erfahrung. Es kommt ein Augenblick, wo die ganze Welt der Erscheinung verbleicht, überstrahlt von dem Ich, das seine Realität und die einer übersinnlichen Welt erkennt; wie ein Schattenspiel verschwindet, wenn ein Licht angezündet wird. Der Augenblick mag Wenigen kommen, den ächten Philosophen; Platon spricht daher: Πολλοι μεν ναρθηκοφοροι, βακχοι δε γε παυροι.[1]

Dies konnte nur schreiben, wer sich selbst im Besitze eines solchen Augenblicks wußte.

Einen weiteren Hinweis auf die Tatsächlichkeit des mystischen Grunderlebnisses und zugleich auf die erkannte inhaltliche Übereinstimmung mit demjenigen des größten deutschen Mystikers enthält Schopenhauers Kollegheft zu Schleiermachers Vorlesung über die Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums aus dem folgenden Semester; hier stellt er den Ausführungen Schleiermachers über „Anschauung Gottes", welche in die Behauptung auslaufen, man müsse die Anschauung Gottes immer haben, oder man habe sie niemals, offenbar aus eigenster Erfahrung die Sätze entgegen:

> „Nego ac pernego. Den Begriff «Anschauung Gottes» lasse ich entweder garnicht zu, oder er muß bedeuten «das höchste von seiner sinnlichen Natur möglichst un-

---

[1] GN. IV, 86. Zitat aus Platons Phaedon 69, c: „Viele schwingen den Bacchusstab, Bacchanten aber sind wenige nur."

abhängige Selbstbewußtsein des Menschen». In diesem Sinne nehme ich auch des erhabenen Jakob Böhme Erleuchtung. Von ihm wird uns gemeldet, er sei in seinen Lehrjahren zum ersten Mal, in seinem 25. Jahre zum zweiten und im 35. zum dritten Mal erleuchtet worden. Die Zwischenräume sind zwar groß, aber jeder, der eines übersinnlichen Selbstbewußtseins fähig ist, weiß, daß es nicht immer ihm offen steht, sondern nur selten durchbricht."[1]

Endlich in Schellings „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus", die er bald darauf las, stieß Schopenhauer auf folgende Stelle, in welcher er den vollkommensten Ausdruck jenes Zustandes fand:

„Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. . . ."

Diese Sätze bezeichnet Schopenhauer in einer lapidaren Randbemerkung als „große, lautere Wahrheit".[2]

Wenn diese Zeugnisse[3] für Schopenhauers mystische Anlage auch zum Teil an Bildungseinflüsse — Jakob Böhme, Schelling — äußerlich anknüpfen, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß es nicht erst diese gewesen sind, welche jene Anlage in ihm erweckt haben; aus dem Tone des Wiedererkennens vielmehr, mit dem Schopenhauer die Überlieferung fremder mystischer Zustände aufnimmt, geht offenbar hervor, daß es sich bei ihm durchaus um eine jedem geschichtlichen und philosophischen Studium vorhergehende Eigenerfahrung handelt. Ohne eine solche wäre die große Aufmerksamkeit, die Schopenhauer sein ganzes Leben lang der morgen- wie der abendländischen Mystik schenkt, der wichtige Platz, den er ihr als der positiven Ergänzung seiner im Schlußergebnis sich notwendig nur

---

[1] Mühlethaler, S. 33. — [2] GN. III, 128.
[3] Weitere s. GN. III, 131 f., 134.

negativ ausdrückenden Metaphysik einräumt, nicht zu erklären. Mag er es auch für die Pflicht philosophischer Besonnenheit gehalten haben, die Mystik als Erkenntnisquelle der Philosophie auszuschalten und sie auf die Rolle eines bedeutsamen geschichtlichen Phänomens zu beschränken, so ist er sich ihrer doch als einer Triebfeder seiner Philosophie stets bewußt geblieben. Methodisch war ihm die eigene mystische Erfahrung nicht brauchbar, inhaltlich aber eine der Quellen, die sein Denken befruchteten. Einen Hinweis auf diesen Sachverhalt, an dem mancher schon achtlos vorbeigegangen, finde ich im zweiten Bande der „Parerga“, wo Schopenhauer vom „Illuminismus“ spricht als einer Erkenntnisart, die nicht mitteilbar sei und darum nicht Philosophie werden könne; diese müsse vielmehr Rationalismus bleiben. Hier nun folgt ein kaum verhülltes persönliches Geständnis des Philosophen:

> „Inzwischen mag oft genug dem Rationalismus ein versteckter Illuminismus zum Grunde liegen, auf welchen dann der Philosoph, wie auf einen versteckten Kompaß, hinsieht, während er eingeständlich seinen Weg nur nach den Sternen, d. h. den äußerlich und klar vorliegenden Objekten, richtet und nur diese in Rechnung bringt. . . . Dies mag der Fall gewesen sein mit Plato, Spinoza, Malebranche und manchem Andern: es geht niemanden etwas an: denn es sind die Geheimnisse ihrer Brust.“[1]

Diese mit dem Tone leiser Feierlichkeit und Ehrfurcht ausgesprochenen Worte des Greises weisen über vierzig Jahre philosophischen Denkens hinweg auf jenes mystische Grunderlebnis des Jünglings zurück, das in den angeführten Aufzeichnungen so unverkennbar festgehalten ist, und das, mag es sich auch im späteren Leben nicht mehr wiederholt haben, durch alles Studium und alle rationale Denkarbeit fortgewirkt hat bis ins hohe Alter.

---

[1] D V, 15 (= G. V, 17; FP. II, 11); vgl. D I, 485 (= G. I, 525). Bemerkenswert ist bei dieser Stelle die Berufung auf eine „eigene, nicht weiter mitteilbare Erfahrung“, die wohl auf eine solche des Philosophen selbst zurückweist; noch deutlicher vielleicht in D XI, § 676, woher diese Stelle stammt.

Versuchen wir nun, über das inhaltliche Verhältnis jenes Zustandes mystischer Entrückung zu den nachgewiesenen vier anderen Grunderlebnissen Schopenhauers Klarheit zu gewinnen, so werden wir ihn diesen nicht einfach koordinieren dürfen, sondern in ihm den Vereinigungspunkt finden, in welchem die Tatsachen der religiösen, der ästhetischen, der ethischen und der erkenntnistheoretischen Innenerfahrung gleichsam verschmolzen erscheinen. Schon der Umstand, daß Schopenhauer, sobald er selbständig zu reflektieren begann, alle jene Grunderlebnisse unter einem Begriff versammelte, eben dem des besseren Bewußtseins, deutet darauf hin, daß ihm innerlich ein Einswerden der sonst getrennt auftretenden Erlebnisgruppen gegeben war. Es war offenbar das mystische Grunderlebnis, wo ihm für seine tiefe Ergriffenheit auch auf jenen anderen Gebieten der Urquell entsprang, aus welchem religiöse Inbrunst, künstlerische Kontemplation, Mitleid, Erlösungsbedürfnis und Ewigkeitsbewußtsein gespeist wurden. Als Ursprung innerlicher Religiosität ist die Mystik ja von jeher bekannt gewesen, bei Religionsstiftern und -verkündern und bei allen, die ihren Gott inwendig erschauten, und geschichtlich tritt die Mystik sogar fast ausschließlich als die religiöse Grunderfahrung auf. Die Eigenart der Schopenhauerischen Mystik besteht nun aber in dem besonderen Reichtum ihres Inhaltes, der neben dem religiösen Bestandteil, ja für das reflektierende Bewußtsein des Philosophen diesen später sogar völlig verdrängend, die ästhetischen, ethischen und idealistischen Grunderfahrungen umfaßte. Die künstlerische Konzeption sowohl des schaffenden wie des ästhetisch genießenden, d. h. nachschaffenden Menschen ist freilich schon früher vielfach religiös ausgedeutet worden, von Platons Eros an bis zu den Romantikern, die in dem Natur- wie im Kunstschönen eine Gottesoffenbarung erblickten; auch die Nachbarschaft des Schönen und des Guten ist lange vor Schopenhauer dunkel empfunden und vielfach begrifflich ausgedrückt worden, von der griechischen Kalokagathie bis zu Shaftesburys Harmoniebegriff oder Kants Ausdruck, daß das Schöne das Symbol des Sittlichen sei.

Schopenhauer aber blieb es vorbehalten, den Einheitspunkt von religiöser Hingabe, ästhetischer Anschauung, sittlichem Grundtrieb und erkenntnistheoretischer Einsicht in einem einzigen seelischen Vorgang zu erfahren, welcher für ihn so zu einer „Unio mystica“ wurde, nicht im herkömmlichen, einseitig religiös gefaßten Sinne des Einswerdens mit Gott, sondern als Verschmelzung seiner tiefsten Einzelerlebnisse in einer letzten Grunderfahrung. Das Wesentliche der Schopenhauerschen Erlebnisart besteht darin, daß in allen jenen höheren Einzelerfahrungen ihm in der Tiefe ein Übereinstimmendes beschlossen lag, worin er ein dem Vorgang mystischer Entrückung Wesensgleiches wiedererkennen durfte: das idealistische, das ästhetische, das ethische Grunderlebnis trugen für ihn bereits eine mystische Färbung, wie sie sonst nur der tiefsten religiösen Innenerfahrung zukommt. Noch in den späteren Lehren von der traumartigen Beschaffenheit des Daseins, von der Kontemplation der Platonischen Ideen durch das willensfreie Subjekt des Erkennens und von der Durchschauung des principii individuationis ist für den geschärften Blick die gemeinsame mystische Grundlegung bei ihrem Schöpfer deutlich erkennbar. Auch manche anderen Einzelzüge des alten Schopenhauer, wie z. B. sein Geständnis, der Oupnek'hat sei der Trost seines Lebens gewesen und werde der seines Sterbens sein[1], sind allein von diesem Ausgangspunkte des Philosophen her verständlich.

II.

Daß aber auf solchem Boden eine Philosophie, und zwar eine Philosophie des Pessimismus, erwuchs, wird durch die bisherigen Feststellungen allein noch nicht genügend erklärt. Eine weitere Eigenart der bisher aufgezeigten Erlebnisse mußte hinzukommen. Was in ihnen nämlich sich dem Jüngling beglückend eröffnete, erschien ihm nicht — wie etwa einem Goethe auf der gleichen Entwicklungsstufe — als ein Produkt von Natur und Leben, als deren Blüte und Vollendung, sondern als durchaus wesensverschie-

[1] D V, 432 (= G. V, 418; FP. II, 427).

den, ja als ein Widerspruch zu allem, was sonst ihn umgab und beschäftigte. Schon oben haben wir darauf hingewiesen, wie er die wenigen Augenblicke der Religion, der Kunst und der reinen Liebe als gegensätzlich empfand zur Trivialität und zum Leidvollen des gewöhnlichen Daseins, seiner Verflechtung in Zufall, Irrtum und Schuld. Das Erleben Schopenhauers besitzt von vornherein einen zwiespältigen Charakter, und je höher die Entrückung war, in die jene Zustände des „besseren" Bewußtseins ihn versetzten, um so tiefer der Sturz ins Alltagsleben, um so schmerzhafter das Erwachen. Schopenhauers Pessimismus liegt hier, liegt in dem Zwiespalt begründet, den er wiederum ganz ursprünglich und vor aller Reflexion in seinem Innenleben erfuhr zwischen der Breite des Daseins und jenen vereinzelten Höhepunkten. In fast allen Aufzeichnungen der Frühzeit schon begegnet uns der pessimistische Grundton: ein Weltschmerz, doch nicht als jugendliche Sentimentalität oder gar als Modesache, sondern erwachsen einmal aus den ethischen Grundgefühlen des Mitleids und der Schuld, vornehmlich aber aus dem Gegensatz des Alltagslebens zu jenen Momenten der Erhebung. Aus der besonderen Stärke seines Glücksempfindens in ihnen entstand ihm die Sehnsucht nach Verewigung solcher vorübergehender Zustände, am unmittelbarsten und schönsten wohl festgehalten in den Versen:

> Was wäre wünschenswerter wohl,
> Als ganz zu siegen
> Über das leere und so arme Leben,
> Was keinen Wunsch uns je erfüllen kann,
> Ob Sehnsucht gleich uns auch das Herz zersprengt!
> Wie wär' es schön, mit leichtem, leisem Schritte
> Das wüste Erdenleben zu durchwandeln,
> Daß nirgends je der Fuß im Staube hafte,
> Das Auge nicht vom Himmel ab sich wende.[1]

Zwei Welten haben sich ihm aufgetan, durch eine ungeheure Kluft geschieden, keine von der anderen aus verständlich, und doch in der gleichen Individualität erscheinend und einander bekämpfend.

[1] Gw. 43 = GN. IV, 367.

Dieser erlebte Dualismus nun ist die eigentliche Triebfeder des Schopenhauerischen Philosophierens; nicht aus den Rätseln der physischen Welt so sehr wie aus diesem Dualismus seiner Innenwelt erwächst dem Jüngling das philosophische Erstaunen, das θαυμάζειν. Das Nebeneinanderbestehen zweier grundverschiedener Möglichkeiten des Erlebens war das Problem, dem Schopenhauer sich gegenüber fand. In verschiedenen Formen tritt dies Erstaunen schon in den Hamburger und Weimarer Jahren auf, meist religiöse und popularphilosophische Bilder und Begriffe zu seinem Ausdruck erborgend. So in dem schon angeführten Ausspruch über die Musik:

> „Wie fand das himmlische Samenkorn Raum auf unserm harten Boden, auf welchem Notwendigkeit und Mangel um jedes Plätzchen streiten? Wir sind ja verbannt vom Urgeist und sollen nicht zu ihm empordringen.“[1]

Oder in einem Briefe aus Hamburg von 1807:

> „Es ist unbegreiflich, wie bei der Bannung der ewigen Seele in den Körper solche aus ihrer vorherigen erhabenen Apathie konnte gerissen werden, hinabgezogen in die Kleinheit des Irdischen und so zerstreut, daß sie ihren bisherigen Zustand verlernte.“[2]

Die Auflösung oder doch wenigstens die Beschwichtigung solcher aus dem ursprünglichen Zwiespalt seines Innendaseins ihn bedrängenden Fragen versprach er sich von der Philosophie nach dem Bilde, das er sich schon in Weimar aus seinem Bedürfnis heraus von ihr machte:

> „Alle Philosophie und aller Trost, den sie gewährt, läuft darauf hinaus, zu zeigen, daß eine Geisterwelt ist, und daß wir in derselben von allen Erscheinungen der Außenwelt getrennt, ihnen von einem erhabenen Sitz mit größter Ruhe und ohne Teilnahme zusehen können, wenn unser der Körperwelt gehörender Teil auch noch so sehr darin herumgerissen wird.“[3]

Sein philosophischer Erkenntnistrieb war nicht bloßer Wissensdurst, sondern Trostbedürfnis und schmerzliches

---

[1] Gw. 41. — [2] Gw. 42. — [3] Gw. 54 f.

Verlangen, den inneren Zwiespalt zum mindesten gedanklich zu überwinden.

Nachdem Schopenhauer in seinen beiden ersten Göttinger Studiensemestern zu dem ihm vorliegenden Stoff an Innenerfahrung sich durch die Naturwissenschaften das ihm noch fehlende Material an äußerer Anschauung verschafft hatte, wandte er sich dem eigentlichen philosophischen Studium zu und erfuhr nun in seinem Denken zunächst durch Kant jene „der Staroperation des Blinden vergleichbare Wirkung"[1]: das Hinwegräumen aller ihm aus Glaubenslehre und Popularphilosophie überkommenen dogmatischen Vorstellungen. Unverändert aber blieb ihm das, was ihn zum Philosophieren trieb; und als er dann im Berliner Wintersemester 1811/12 in Fichtes Kolleg über die Tatsachen des Bewußtseins und die Wissenschaftslehre vernahm, der Lehrling der Wissenschaften müsse auf einen Standpunkt der absoluten Besonnenheit gelangen, von dem aus er sein eigenes Wahrnehmen wahrnehme, da verstand er dies auf seine Weise:

> „Der Punkt der absoluten Besonnenheit, zu dem Fichte sie (die Zuhörer) leiten will, ist, wie es mir scheint, der eines für sich bestehenden, von der Wahrnehmung nicht abhängigen und nicht durch sie gegebenen Bewußtseins, aus welchem das philosophische Befremden über die Welt entsteht, d. h. über jenes zweite Bewußtsein in der Wahrnehmung (das dem gemeinen Sinn das einzige ist). Dies Befremden macht den Philosophen; und der Philosoph ist ein Mensch, welcher jene zwei ganz verschiedenen Bewußtseine zu vereinigen strebt."[2]

In dieser Stelle seines Kollegheftes vollzieht Schopenhauer zum erstenmal diejenige Gruppierung seines Erlebnisstoffes, an der er von nun an drei Jahre lang festhalten sollte, zugleich sein Programm, die Triebfeder und das Ziel des eigenen Philosophierens bezeichnend: hier „empirisches", dort „besseres" Bewußtsein, ein jedes we-

[1] D I, S. XXIII (= G. I, 12; FW. I, S. XI).

[2] Mühlethaler S. 41 f.

sensverschieden und rätselhaft für das andere, und die Lösung dieses Rätsels die Aufgabe der Philosophie.

Man hat mit dem Tone mitleidiger Überlegenheit bemerkt, daß Schopenhauer seinen Lehrer Fichte nicht verstanden habe, und den Grund hierfür darin gesucht, daß er zu sehr in der Kantischen Erkenntnislehre befangen gewesen sei; doch hat er ja, wie die neuere Kantinterpretation uns belehrt[1], auch Kant nicht verstanden. Beides sei zugegeben. Aber wenn er den eigentlichen transzendentalen Gedanken Kants nicht erfaßt hat, wenn er den „tiefsinnigen und schwierigen Definitionen" Fichtes nicht folgen konnte, so lag das nicht an Unzulänglichkeit der Abstraktionskraft oder an einem Befangensein in fremden Begriffswelten, sondern eben daran, daß er die Grundvoraussetzungen seiner Philosophie bereits in sich trug als Fragen, die freilich weder auf Kantische noch auf Fichtesche Weise gelöst werden konnten; ihm war es ja nicht um eine „eminent logische Gedankenkette" zu tun, sondern um den Ausdruck seines innersten Erlebens. Und die von ihm nun zuerst geprägten Begriffe des empirischen und des besseren Bewußtseins knüpften nur äußerlich an Fichte an; das Entscheidende war, daß es sich für ihn wirklich um „Tatsachen des Bewußtseins" handelte. Nach der Beseitigung aller dogmatischen Vorstellungen durch Kant blieben ihm nur die psychologischen Erfahrungen, die er an sich selbst gemacht, als die elementaren, schlechthin unumstößlichen Tatsachen, von denen aus er beurteilte, was ihm fortan auf dem Felde philosophischer Spekulation begegnete. Am Anfange der Schopenhauerschen Philosophie steht keinerlei Metaphysik im Sinne transzendenter Spekulation, überhaupt kein vorgefaßter oder überkommener Begriff, sondern das Erlebnis. Nicht logisch, sondern psychologisch ist die Grundlegung dieser wie überhaupt jeder Philosophie, die wirklich den Charakter einer Weltanschauung trägt, und die „Geltung" logischer Begriffe und Begriffsreihen bestimmt sich nach den primär geltenden Erlebnisinhalten.[2]

[1] Z. B. Bruno Bauch, Kant, 1917, S. 171 f., 183, 205, 220, 268.

[2] Grundsatz des Ausgehens vom Subjektiven: s. D XI, § 172; vgl.

Mag dies verfehmter „Psychologismus" sein — er besteht, und besteht zu Recht.

So nur erklärt sich der spätere, paradox klingende, von Schopenhauer oft wiederholte Ausspruch, daß sich eigentlich der Mensch aller philosophischen Wahrheiten intuitiv, in concreto, bewußt sei; in abstracto sie darzustellen sei die Aufgabe der Philosophie, die weiter nichts solle noch könne.[1] Begrifflicher Ausdruck des Erlebten: dies war die Aufgabe, die er sich schon in jener Frühzeit stellte. Das Was und Wie seines Erlebens war ihm gegeben, nur die Form der Verknüpfung, der Deutung und Mitteilung seiner Erlebnisinhalte galt es zu finden. Das Bewußtsein als der einzige Schauplatz alles Erlebten ist darum der — gänzlich undogmatische — Ausgangspunkt der Begriffsbildungen Schopenhauers.

In der Fülle der Bewußtseinsinhalte aber wird vor aller erkenntnistheoretischen Unterscheidung eine durchgreifende Sonderung zweier Gruppen psychischen Geschehens vorgenommen: des „empirischen" und des „besseren" Bewußtseins, eine Unterscheidung nach dem Werte, wie sie unmittelbar gefühlt ist: die psychologische Wertung geht der logischen Formung vorher und gibt ihr die Richtung und das Ziel an. Die „Duplizität des Bewußtseins"[2], sein Zerfallen in ein „empirisches" und ein „besseres" Bewußtsein, ist der erste begriffliche Ausdruck, den Schopenhauer für die Tatsachen seiner Innenerfahrung findet. Daß diese beiden Begriffe nur vorläufige sein und selbst noch keine Philosophie ausmachen können, darüber ist er keinen Augenblick im Zweifel. Aber sie dienen ihm gleichsam als die einstweiligen großen Behälter seines Erlebnisstoffes, während er auf der Suche ist nach vielfältigeren Formen und Gefäßen, in welche er ihn verteilend ausschütten kann.

II, 736 (= G. II, 758; FW. II, 739) u. D IV, 109 (= G. IV, 115; FP. 100). Im gleichen Sinne auch das Zitat aus Vauvenargues (D V, 13 = FP. II, 9; G. V, 15): „Les grandes pensées viennent du cœur." — Im Anfange war das Erlebnis!

[1] D I, 452 (= G. I, 491) und öfter; zuerst D XI, § 669.

[2] So ausdrücklich D XI, § 79, § 214; I, 241.

Das empirische Bewußtsein umfaßt das gesamte psychische Geschehen des Alltagslebens, das Erfahren, Denken, Fühlen, Streben und Handeln des auf seine egoistischen Zwecke bedachten, für seine materielle Existenz und sein physisches Wohlsein sorgenden Menschen, die Betätigung der Erkenntniskräfte „im Dienste des Willens" (wie die im fertigen System gewonnene Terminologie es später ausdrückt) nicht minder wie sein gewöhnliches Triebleben, diesen Willen in der uns geläufig gewordenen Bedeutung selbst, im Geschlechtstrieb gipfelnd.[1] Das bessere Bewußtsein hingegen umschreibt jene vereinzelten Zustände erhöhten Innendaseins: die religiöse Andacht, die Schöpfung und den Genuß des Schönen, die Regungen des Mitleids, der Menschenliebe, der Aufopferung, dann die schon nicht mehr Gemeingut bildenden, aber Schopenhauer wohlbekannten Augenblicke des Abfallens der Schranken von Raum und Zeit, endlich jene nur seltenen Menschen gegönnte, gleichsam zu den Wurzeln aller anderen Erlebnisse dieser Gruppe vordringende mystische Versenkung.[2]

Die Gegensätzlichkeit beider Arten von Bewußtseinsinhalten ist zunächst die schon in den Bezeichnungen ausgedrückte verschiedener gefühlsmäßiger Wertung: dort der Bereich des zweifellosen Pessimismus, hier der eines nicht minder entschiedenen Optimismus. Durch alle Aufzeichnungen des jungen Philosophen zieht sich diese ursprüngliche und entscheidende doppelte Wertung hindurch: die Welt des empirischen Bewußtseins wird immer wieder als „das Reich des Zufalls und des Irrtums", der Bosheit und der Schuld, das in ihm befangene Leben als öde und leer, jammervoll und erbärmlich bezeichnet; so jedoch erscheint es gerade, wenn und weil es von jenem anderen, beseligenden „besseren" Bewußtsein aus gesehen, an seinem

---

[1] S. D XI, § 59, § 69, § 89.

[2] Hauptstellen über die Inhalte des „besseren Bewußtseins": a) das Religiöse: D XI, §§ 11, 12, 61, 103, 169; G. VI, 184, N. III, 154f.; b) das Ästhetische: D XI, §§ 26, 65, 66, 214; GN. III, 68f., 70ff.; c) das Sittliche: D XI, §§ 15, 52, 65, 67, 127, 138, 228, 266; GN. III, 68f. Vgl. auch die Gegenüberstellung in D XI, § 557.

Gefühlswerte gemessen wird. Die pessimistische Wertung der empirischen Welt ist durchaus nur relativ und darum nur aus diesem Gegensatz heraus zu begreifen. Was in dem fertigen System Schopenhauers so oft übersehen wird, daß nämlich der Pessimismus nur für das gewöhnliche, dem Willen fröhnende Dasein gilt, und daß ihm ein Optimismus gegenübersteht, der keineswegs nur in transzendenter Hoffnung, sondern diesseits, im reinen Erkennen, in Kunst und Naturschönheit, im Glück des liebevollen Herzens und den Taten der Aufopferung begründet liegt, — dies wird hier vollkommen deutlich. Niemals tritt eins ohne das andere auf, dem pessimistisch aufgefaßten Inhalt des empirischen Bewußtseins hält stets das bessere Bewußtsein ein tröstliches Gegengewicht, ja, mehr als das: letzteres bildet die höhere, die eigentliche Realität, während ersteres nur ein durch den Schleier der Maya erzeugter Trug, ein böser Traum ist. Im Widerstreit der beiden Welten die bessere siegen zu sehen, jene schon früher gefühlte Sehnsucht, steht im Hintergrunde auch seines Philosophierens und wird ihm zur Gewißheit. Aus der Zeit des stärksten Ringens beider Welten in dem Zwanzigjährigen stammt das auch dichterisch so schöne Sonett, das den beklommenen Vierzeilern des Anfangs

(„Die lange Winternacht will nimmer enden“)

die trostverheißenden Schlußverse entgegensetzt:

„Den Tag, den Tag, ich will ihn laut verkünden!
Nacht und Gespenster werden vor ihm fliehen:
Gemeldet ist er schon vom Morgensterne!

Bald wird es licht, auch in den tiefsten Gründen:
Die Welt wird Glanz und Farbe überziehen,
Ein tiefes Blau die unbegrenzte Ferne.“[1]

Dies ist das Programm des so viel befehdeten und verleumdeten Pessimismus, den Schopenhauer lehren wollte — und gelehrt hat.

---

[1] D V, 719 (= G. V, 691; FP. II, 691).

III.

Da nun aber Philosophie nicht Dichtung, nicht bildlicher, sondern begrifflicher Ausdruck des Erlebten sein soll, so erwächst für Schopenhauer zunächst die Aufgabe, entsprechend der gefühlsmäßigen Unterscheidung eine scharfe theoretische Abgrenzung des empirischen und des besseren Bewußtseins vorzunehmen und jedes in seiner Besonderheit begrifflich zu analysieren. Dies ist der „Kritizismus" im eigentlichen Sinne des Worts, eine Bezeichnung der erstrebten Philosophie, der wir in den Erstlingsmanuskripten häufig begegnen[1], als dem Gegensatz des „Synkretismus", der willkürlichen Vermengung beider Gruppen psychologischer Tatsachen, welcher ihm das Kennzeichnende der vor-kantischen Philosophie schien. Schopenhauer knüpft mit der Bezeichnung „Kritizismus" offenbar an die „Kritik der reinen Vernunft" an, aber in seinem besonderen Sinne, weil er nämlich von ihr einen Teil der Aufgabe, die er sich stellte, gelöst fand. Kants Verdienst erblickte er gerade darin, die im Bereich des empirischen Bewußtseins geltende Erkenntnis durch den Nachweis ihrer apriorischen Bedingungen rein herausgestellt und damit von dem besseren Bewußtsein unterschieden zu haben.[2] Während für Kant aber das Wesentliche seines Ergebnisses darin bestand, daß in den apriorischen Bedingungen der Erkenntnis die Rechtsgründe ihrer allgemeinen und notwendigen Geltung gefunden und damit der Wissenschaft der Grund gelegt und die Grenzen gesteckt waren, faßte Schopenhauer die Tatsache der Bedingtheit, der Abhängigkeit der empirischen Welt von subjektiven Formen der Erkenntnis ins Auge. „Empirisch" nannte ja Schopenhauer jenes Bewußtsein gerade deshalb, weil es den Bereich der Erfahrung im Kantischen Sinne, die durch Zeit, Raum und Kategorien geformte Wirklichkeit umfaßte; deren Realität nun sah er durch die Kantische Entdeckung erfreulich in Frage gestellt. Auch die Inhalte des besseren Bewußtseins waren für Schopenhauer freilich Erfahrungen, aber solche, die mit

[1] D XI, §§ 12, 47, 51, 200, 229, 230; D III, 88; GN. III, 109, 152, 114 f. — [2] GN. III, 95, 109, 152.

der empirischen Realität Kants nichts mehr gemein hatten und der Bedingtheit durch die Erkenntnisformen nicht unterlagen, worin er ihre höhere Realität verbürgt finden durfte. Und wenn in eben diesem besseren Bewußtsein sich gleichfalls eine Erkenntnis eröffnet, so doch eine solche, der jene apriorischen Bestandteile fehlen, die nicht von Zeit, Raum und Kategorien geformt ist und darum nicht eine nur mittelbare, sondern eine unmittelbare Einsicht gewährt. So treten denn bei Schopenhauer alsbald parallel zu jenen psychologisch begründeten Begriffen des empirischen und des besseren Bewußtseins die — in seinem Sinne kritisch abgeleiteten — einer empirischen und einer besseren Erkenntnis auf.[1] Eine zweite Gegensätzlichkeit, die des Rationalen und des Irrationalen, wird so aus der Duplizität des Bewußtseins erschlossen. Auch das Irrationale enthält eine Erkenntnis, eben diejenige des besseren Bewußtseins. Dieses erste Dogma Schopenhauers ist bekanntlich von ihm auch im fertigen System noch festgehalten worden, wo sowohl die Schöpfung und der Genuß des Schönen wie das ethische Urphänomen des Mitleids als „Erkenntnisse eigener Art“ unter Fortfall der empirischen Erkenntnisformen der Zeit und des Raums, des principii individuationis, gedeutet werden, in einem auffallenden und von Schopenhauer selbst nicht aufgelösten Widerspruch zu der erkenntnistheoretischen Grundlegung — ein Umstand, der allein aus dieser Entstehungsgeschichte des Systems begreiflich wird.

Doch betreten wir damit bereits das Gebiet der dogmengeschichtlichen Untersuchung, für die unsere Darstellung lediglich den Grund legen soll. Nur einige Richtlinien für diese dogmengeschichtliche Klarstellung des Schopenhauerischen Systems seien hier von deren Schwelle aus gestattet.

Die scharfe Sonderung des Irrationalen vom Rationalen, wie sie aus der Unterscheidung von empirischem und besserem Bewußtsein gewonnen war, verschob für Schopenhauer gegenüber Kant in entscheidender Weise die Grenze

[1] GN. III, 38, 156 f.; 152.

zwischen Physischem und Metaphysischem, und räumte dem letzteren zugleich mit dem Irrationalen einen ungleich größeren Bereich ein. Kant hatte ja die Metaphysik im bisherigen Sinne aus der Philosophie verbannt, als ihr Rudiment lediglich sein „Ding an sich" als das der Erfahrung zugrunde liegende X stehen lassend. Daß Schopenhauer anfänglich dies Kantische Ding an sich überhaupt ablehnte[1], ist nicht etwa bloß auf den Einfluß seines Lehrers G. E. Schulze zurückzuführen, der als Erster die falsche Ableitung dieses Begriffs im Sinne einer Ursache der Erscheinung (durch die nach Kants eigener Voraussetzung über die Erscheinungswelt nicht hinausführende Kategorie der Kausalität) gerügt hatte[2], sondern es war Schopenhauers besseres Bewußtsein, was sich gegen die Einschränkung des Metaphysischen auf einen bloßen Grenzbegriff auflehnte. Wenn er reflektierend der Augenblicke sich erinnerte, wo er in religiöser Andacht, im Genuß des Schönen versunken gewesen, wo Mitleid sein Herz erweitert oder er die Schranken von Raum und Zeit hatte verschwinden sehen, ja, wenn er auf jenen ihm einmal gegönnten Zustand mystischer Entrückung zurückblickte, wo die ganze Welt der Erscheinung verblichen gewesen, „überstrahlt von dem Ich, das seine Realität und die einer übersinnlichen Welt erkennt"[3], — so waren dies Tatsachen, die dem rational geformten Reich der Natur offenbar nicht angehörten, sondern den Zugang zu einem andern Reich offenbarten, dessen Realität durch die Unmittelbarkeit des Erlebens verbürgt war und um so sicherer erscheinen mußte, als die bedingenden Formen der empirischen Erkenntnis ihm nicht anhafteten. Dies Metaphysische mit dem von Kant auf logischem Wege erschlossenen inhaltlosen „Ding an sich" irgendwie in Beziehung zu setzen, konnte Schopenhauer auf jener Frühstufe seines Philosophierens nicht einfallen, um so weniger, als es ja nicht als Grund der Erscheinung hinter dieser, sondern als vollkommener Widerspruch ihr gegenüberstand. Wie diese Kluft zu überbrücken — diese Frage

[1] GN. III, 35—38, 175. — [2] S. D I, 516 (= G. I, 556).
[3] GN. IV, 86; s. o.

wurde damit freilich um so dringlicher, ihre Lösung um so schwerer.[1]

Schopenhauer ist nun aber — wozu von hier aus die Versuchung gegeben war — nicht in den Fehler verfallen, diese irrationale bessere Erkenntnis als Erkenntnisorgan der Philosophie zu verwenden. Davor bewahrte ihn sein Rationalismus, sein eigenes Bedürfnis intellektueller Reinlichkeit, das, was er selbst „Redlichkeit" des Forschens nannte.[2] So groß, ja allein richtunggebend die Antriebe sind, die Schopenhauer für seine Philosophie aus dem Irrationalen seines besseren Bewußtseins empfängt, so sehr vermeidet er es doch, dies Irrationale zum Forschungsprinzip zu erheben: es ist ihm Stoff, Gegenstand des philosophischen Erkennens, nicht aber ein methodisch brauchbares Werkzeug, um seinen Erlebnisinhalt begrifflich zu deuten und anderen mitzuteilen, weil eben als irrational selbst nicht mitteilbar. Dies ist der oft übersehene und doch grundlegende Unterschied zwischen Schopenhauers „besserer Erkenntnis" und der berühmten „intellektuellen Anschauung" Fichtes und Schellings. Der Begriff der „intellektuellen Anschauung" tritt zuerst bei Kant auf, hier jedoch lediglich als die problematische Erkenntnisweise eines nicht an die Sinnlichkeit gebundenen Verstandes, die jedenfalls nicht die unsrige sei.[3] Fichte und Schelling nun haben diesen Begriff übernommen, jedoch nicht hypothetisch, sondern als Tatsache, und mehr als das: als ein Organon der Philosophie. Hierbei mag nun bei beiden — wenigstens bei dem zweifellos mystisch veranlagten Schelling — eine dem „besseren Bewußtsein" Schopenhauers ähnliche Innenerfahrung mitgewirkt haben, und so erklärt es sich, daß Schopenhauer zunächst in der „intellektuellen Anschauung" Schellings sein „besseres Bewußtsein" wieder-

---

[1] Vgl. GN. III, 156 f. Der Ausdruck durch eine Relation wird verworfen: D XI, § 76.

[2] D III, 617 (= G. III, 528; FE. 147); vgl. D IV, 218 (= G. IV, 220; FP. 204).

[3] Kant (Ausgabe Kehrbach), Kr. d. r. V., S. 685; vgl. S. 72, 75 u. Kr. d. U., S. 289, 295.

zuerkennen glaubte. Bald aber bemerkte er einen entscheidenden inhaltlichen Unterschied[1], indem nämlich jenes Vermögen bei Schelling (und ebenso bei Fichte) erst durch Verstandeskultur errungen werden, dann aber dem glücklichen Besitzer immer gegenwärtig und ein brauchbares Werkzeug der philosophischen Erkenntnis sein sollte, während es sich bei Schopenhauer um ein von aller Verstandesbildung unabhängiges, immer nur auf Augenblicke beschränktes und aller Mitteilung entrücktes Erleben handelte. Die inhaltliche Abwandlung eines ursprünglich vielleicht auf der gleichen Grunderfahrung beruhenden Begriffs bei Fichte und Schelling erklärt sich wohl dadurch, daß beide Philosophen in ihm den methodischen Anknüpfungspunkt für eine Metaphysik trotz Kant zu gewinnen trachteten: nachdem Kant die vom Menschen sonst betätigten Erkenntniskräfte als unfähig erwiesen hatte, über die Welt der Erscheinung hinauszuführen, behaupteten sie in jener bei Kant rein hypothetisch auftretenden intellektuellen Anschauung ein besonderes, auf Metaphysik angelegtes Vermögen gefunden zu haben, mittels dessen „das Ich" seiner eigenen Tätigkeit zuzuschauen und sodann darüber zu berichten imstande sei, ein Verfahren, das schließlich mit Jacobis Offenbarungsphilosophie in früherer und Hegels „absolutem Geist" in späterer Zeit das gleiche Ziel verfolgte und von Schopenhauer auf das entschiedenste verworfen werden mußte. Der besondere Ingrimm Schopenhauers gegen eine solche Methode[2] erklärt sich vielleicht gerade dadurch, daß er hier eine kostbare Tatsache seiner eigenen Innenerfahrung in den Wortkampf gezerrt und als Mittel philosophischer Spekulation mißbraucht sah. Das bessere Bewußtsein war für Schopenhauer ein Antrieb, kein Mittel seines Denkens, und so sehr er dessen Inhalt begrifflich zu erschließen, zu deuten suchte, so wenig konnte jenes Erlebnis den Grundbegriff bilden, aus dem sich alles übrige logisch ableiten ließ. Denn eben weil die „Erkenntnis", die sich

---

[1] S. GN. III, 153, 131, 141, 162, 165.

[2] S. z. B. D I, XXXII (= G. I, 19; FW. S. XX); D III, 617 (= G. III, 528; FE. 147).

in den seltenen und mit solcher Intensität nicht jedem gegönnten Augenblicken des besseren Bewußtseins ihm auftat, nicht die empirische, rationale war, entzog sie sich schlechterdings jeder direkten Mitteilung; vielmehr mußte der Inhalt der besseren Erkenntnis erst in die Sprache des empirischen Erkennens, in die Begriffe der Vernunft, übersetzt werden, wenn sie mitteilbar sein und darum Philosophie werden sollte. Dies ist der Sinn der von Schopenhauer so häufig gebrauchten Bezeichnung der Philosophie als Kunst[1], oder richtiger: als eines Mittleren von Kunst und Wissenschaft.[2] Unmittelbar gegeben freilich ist ihm das Irrationale, das bessere Bewußtsein; aber nur

> „das abstrakte Wissen von diesem Allen, d. h. die Abbildung, Wiederholung davon in Begriffen, ist die Philosophie"[3],

und der Philosoph ist der Künstler, dessen Material die Begriffe sind.[4] Indem der wahre Kritizismus beide Reiche unterscheiden sollte, konnte er dies doch nur mit den Mitteln des empirischen Bewußtseins, den Begriffen der Vernunft, er mußte also Rationalismus sein. Von hier aus ergab sich dann als nächste Einsicht die, daß die Inhalte des besseren Bewußtseins rational nur negativ auszudrücken seien.[5] Am schärfsten ist dieser Gesichtspunkt im fertigen System zur Geltung gelangt am Ende, in den Begriffen der Willensverneinung und des „Nichts", Begriffen, deren positive Ausfüllung der Mystik, d. h. eben der besseren Erkenntnis selbst, zugewiesen wird. Aber auch das „reine, willensfreie Subjekt des Erkennens", das „unabhängig vom Satze des Grundes" erkennt, kann auf Grund dieser Entstehungsgeschichte lediglich als der für eine bescheidene rationale Erkenntnis allein mögliche negative Ausdruck jenes besseren Bewußtseins verstanden werden.

Denn ebensowenig, wie das bessere Bewußtsein ein Erkenntniswerkzeug für die Philosophie liefern konnte,

[1] D XI, §§ 190, 200, 236, 241, 260, 281, 308, 318, 641.
[2] D XI, § 672; vgl. D II, 140. — [3] D XI, 332, Zusatz. — [4] D XI, 115.
[5] D XI, 7, 10, 259, § 676. Das „Nichts": D XI, § 46. Keine „Relation": D XI, § 76.

durfte die empirische Erkenntnis sich einen unzulässigen Übergriff in das Gebiet des besseren Bewußtseins erlauben, indem es etwa die Erlebnisinhalte des letzteren als rationale deutete und sie logisch zu deduzieren sich vermaß.[1] Dies letztere hatte die Metaphysik vor Kant in der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie versucht, hierdurch eben jenen „Synkretismus" begehend, welcher in Schopenhauers Augen der Ursprung aller philosophischen Irrtümer und der Grund war, warum eine allgemein anerkannte Metaphysik in Jahrtausenden menschlichen Denkens nicht hatte zustande kommen können.[2] Kants großes Verdienst war es gewesen, die unzulässige Transzendenz aufgezeigt zu haben, deren sich der menschliche, allein dem empirischen Bewußtsein angehörige Verstand mit seinen Spekulationen über „Seele", „Welt", „Gott" schuldig gemacht hatte — für Kant eine Transzendenz über den Bereich der Erfahrung, für Schopenhauer eine Transzendenz in das Gebiet des besseren Bewußtseins, ein Synkretismus.

Aber auch Kant selbst hatte sich in Schopenhauers Augen noch solcher Synkretismen schuldig gemacht.

Die unannehmbare Rationalisierung einer Tatsache des besseren Bewußtseins fand Schopenhauer zunächst in Kants Ästhetik. Insofern Kant in seiner Erklärung das Erhabene in eine nahe Beziehung zum Sittlichen gebracht hatte, sah unser Philosoph allerdings die eigene Innenerfahrung bestätigt und zollte dem Meister darum hier seinen Beifall.[3] Auch die Kantische Methode, das Wesen des Schönen durch Analyse des Subjekts zu ergründen, mußte offenbar die Zustimmung Schopenhauers finden[4], für dessen Philosophieren ja die psychologischen Tatsachen den Ausgangspunkt bildeten. Aber die Zurückführung des ästhetischen Genusses und der künstlerischen Intuition auf ein Urteil, eine Funktion derselben Urteilskraft, welche sonst subsumierend und reflektierend den Übergang von dem anschaulich Einzel-

[1] GN. III, 156f. — [2] D XI, §§ 135, 236. 605.
[3] GN. III, 69f., 70, 77; D XI, 35.
[4] D I, 628 (= G. I, 671f.); vgl. D XI. § 172.

nen zum begrifflich Allgemeinen vermittelt und somit ganz der empirischen Erkenntnis angehört, und nun gar die Verknüpfung der ästhetischen Betrachtung mit der wissenschaftlichen Naturforschung durch den Begriff der Zweckmäßigkeit — dies konnte von der Schopenhauerschen Erlebnisweise aus nicht anders denn als verwerflicher Synkretismus, Vermischung von empirischem und besserem Bewußtsein, Rationalem und Irrationalem erscheinen.[1] Der ästhetische Teil des besseren Bewußtseins war Kant offenbar überhaupt unbekannt geblieben, und darum bedurfte dieser Zweig der Philosophie durchaus einer Neubegründung.[2] Hier lieferte zu der negativen Ausdrucksweise, die wir in dem Dogma eines unabhängig vom Satze des Grundes erkennenden Subjekts feststellten, Platos Ideenlehre die positive Ergänzung.

Und auch Kants Ethik bedurfte noch einer Reinigung vom Synkretismus. Denn hier fand Schopenhauer das Sittliche, das nach seiner Erlebnisart unbedingt dem besseren Bewußtsein angehörte, ja vielleicht dessen intensivste Auswirkung war, von Kant durch den Begriff einer „praktischen Vernunft" wiederum rationalisiert, in den Bereich des Logischen, der empirischen Erkenntnis, herabgezogen und auf eine gemeinsame Wurzel mit dieser zurückgeführt; ja, es sollte das Sittliche sogar durch seine formale Begründung an deren apriorischer Formung teilnehmen. Hier setzte darum zuerst und am schärfsten der Widerspruch Schopenhauers gegen seinen großen Lehrer ein[3]; sein neuer Kritizismus mußte das Ethische aus aller Verbindung mit dem Rationalen lösen. Andrerseits schien ihm doch Kant auf diesem Gebiete selbst des besseren Bewußtseins teilhaftig geworden zu sein; denn die scharfe Trennung, die Kant trotz seiner rationalen Begründung der Ethik zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter, dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit vollzog, entsprach allerdings dem erlebten Dualismus unseres Philosophen und entrückte das

---

[1] S. D XI, §§ 65, 66; GN. III, 68f.; D I, 629f. (= G. I, 672f.).

[2] Zuerst unternommen D XI, § 66, § 60. Das Genie GN. III, 70ff.

[3] D XI, §§ 15, 24, 65, 67, 70, 224; GN. III, 59, 62f.; D I, 610ff. = G. I, 652ff.); vgl. D I, 689f.

Sittliche wiederum der durch die apriorischen Formen bedingten Wirklichkeit. Wenn Schopenhauer auch späterhin die Kantische Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter (diesen zweifellos schwierigsten und angreifbarsten Bestandteil der Kantischen Lehre) mit solcher Wärme als unübertrefflich preist und sie bedingungslos in sein System übernimmt[1], so dürfen wir hierin die Nachwirkung eines ersten freudigen Wiedererkennens der eigenen Erlebnisart erblicken.

Den Kantischen Begriff der Freiheit verstand Schopenhauer in jener Frühzeit auf seine besondere Weise, nämlich als

> „das Vermögen des einigen und selben Ichs, als Zeitlichen und Räumlichen oder auch als Nicht-Zeitlichen und Nicht-Räumlichen sich seiner bewußt zu werden (sich zu setzen)“[2],

mit anderen Worten: die Fähigkeit, empirisches oder besseres Bewußtsein zu sein. Hier nun, im Gebiet der Freiheit, war Schopenhauer zugleich dem Begriff des Willens begegnet. Diesen Willen aber, der bei Kant vornehmlich als sittlicher Wille, also als Ausdruck des besseren Bewußtseins, auftritt, ihn kannte Schopenhauer als psychologische Tatsache zunächst von der anderen Seite her, als Lebenswillen, wie er am stärksten im Geschlechtstrieb hervortritt. Dieser Wille gehörte insofern ganz dem empirischen Bewußtsein an und war vom Bereich des besseren Bewußtseins aus als qualvoll, schuldhaft und erlösungsbedürftig erlebt worden. Er war das Zentrum des empirischen Bewußtseins, er war zugleich das einzige Irrationale in der sonst rational geformten empirischen Welt, aber ein Irrationales, das nicht selten und wenigen nur zugänglich wäre, sondern die allgemeinste, jedem bekannte und einer Erläuterung nicht weiter bedürftige Tatsache des Bewußtseins. Hier mußte darum der Angelpunkt liegen, hier war die Brücke zu schlagen aus der Welt des empirischen zu der des besseren Bewußt-

[1] D I, 185, 341, 599 (= G. I, 218, 377, 641).

[2] D XI, § 46 (S. 23); vgl. § 71.

seins, wenn auch nur die allein mögliche Brücke der Negation.

Schon in Berlin, 1813, tritt in den Aufzeichnungen Schopenhauers die Erwägung auf, daß nicht die Denkungsart, d. h. das Denkvermögen, sondern der Wille das Wesentliche im Menschen sei[1], und bald darauf folgt der emphatische Ausruf:

> „Wollen! großes Wort! Zunge in der Wage des Weltgerichts! Brücke zwischen Himmel und Hölle!“[2]

In diesen, wohl auch schon aus Berlin (1813) stammenden Worten erblicke ich die erste Konzeption der nachmaligen Willensmetaphysik; denn sie enthalten deren Kern und Ausgangspunkt: das eigene Willenserlebnis.

In rascher Folge nun wird der Gedanke vertieft und ausgebaut. In Weimar, zu Anfang des Jahres 1814, heißt es:

> „Zeitliches Dasein wollen und immerfort wollen, ist Leben.“[3]

Dann, auch noch in Weimar:

> „Der Leib (der körperliche Mensch) ist nichts als der sichtbar gewordene (der Objekt gewordene) Wille.“[4]

Bald nach der Ankunft in Dresden, noch unsicher:

> „Es scheint, als könnte kein Objekt sein, wenn es nicht der Ausdruck eines Willens ist. Ist denn auch der ganze Erdkörper ein solcher?“[5]

Gleich darauf aber, nun bestimmt und sicher begründet, das endgültige Ergebnis:

> „daß Alles, was ist, nur Erscheinung von Willen ist, verkörperter Wille“.[6]

Schon vorher aber, vor dieser Verdichtung aller Inhalte des empirischen Bewußtseins im Begriff des Willens, noch in Weimar, hat er nochmals als den allein möglichen Aus-

---

[1] D XI, § 47. — [2] D XI, § 71 Zusatz (S. 46). — [3] D XI, § 123.
[4] D XI, § 171. — [5] D XI, § 220 (S. 142). — [6] D XI, § 222 (S. 148).

druck des Verhältnisses zwischen empirischem und besserem Bewußtsein die Negation erkannt; denn

> „um jenem besseren Bewußtsein treu zu sein, müssen wir diesem empirischen entsagen, uns von ihm losreißen. Selbstertötung."[1]

Und dann in Dresden:

> „Daß wir überhaupt wollen, ist unser Unglück; auf das, was wir wollen, kommt es gar nicht an. Aber das Wollen kann nie befriedigt werden. . . . Wir wähnen beständig, das gewollte Objekt könne unserm Wollen ein Ende machen, da vielmehr nur wir selbst es können, indem wir eben zu wollen aufhören: dies, die Befreiung vom Wollen, geschieht durch die bessere Erkenntnis. . . . Das bessere Bewußtsein gehört ja eben nicht zur Welt, sondern steht ihr entgegen, will sie nicht."[2]

Damit aber ist das Grundgerüst der Schopenhauerischen Metaphysik vollendet. Denn nun ist aus der psychologischen Duplizität des Bewußtseins eine metaphysische Duplizität des Willens geworden, der Wille im Zustande der Bejahung und im Zustande der Verneinung, begleitet oder doch vorbereitet durch eine entsprechende Duplizität des Erkennens: eines Erkennens nach dem Satze vom Grunde und eines solchen unabhängig vom Satze des Grundes.[3] Damit ist zugleich der bisherige Querschnitt durch die Welt, wie ihn die Unterscheidung von empirischem und besserem Bewußtsein vollzogen hatte, durch einen Längsschnitt, die Unterscheidung von Wille und Vorstellung, ergänzt und die Systematik der „Welt als Wille und Vorstellung" gewonnen. Die Einteilung des Hauptwerkes in vier Bücher, deren erstes und zweites den Bereich des empirischen, deren drittes und viertes den Bereich des besseren Bewußtseins zum wesentlichen Inhalt haben, macht das Fortbestehen der ursprünglichen Unterscheidung trotz des

---

[1] D XI, § 108 (S. 74).
[2] D XI, § 193; vgl. GN. III, 100 ff.
[3] Vgl. D XI, §§ 214, 236, 254.

Fortfallens der alten Formulierung[1] noch vollkommen deutlich, wie nachstehendes Schema veranschaulichen mag:

	1. Vorstellung.	2. Wille.
1. Empirisches Bewußtsein.	Erkennen nach dem Satz vom Grunde. 1. Buch.	Wollen. 2. Buch.
2. Besseres Bewußtsein.	Erkennen unabhängig vom Satz des Grundes. 3. Buch.	Nicht-Wollen. 4. Buch.

Wie die Entwicklung des Willensdogmas und der übrigen Lehren des fertigen Systems aus den Grundbegriffen des empirischen und des besseren Bewußtseins des Näheren erfolgt ist, welche äußeren Anregungen durch fremde Lehren und Systeme hierbei mitgewirkt haben mögen — dies im einzelnen festzustellen sei der dogmengeschichtlichen Untersuchung überlassen, der nun das Wort gebührt.

Was aber auch sie sich stets vor Augen zu halten haben wird, ja vielleicht zum Leitgedanken ihrer Forschungsmethode machen sollte, das ist die hier aufgezeigte Erlebnisgrundlage der Schopenhauerischen Philosophie.

Zwar kreuzen sich im Fortgange des philosophischen Denkens unseres Meisters mit seinen Grunderlebnissen die aus dem Studium hervorgehenden Einflüsse fremder Lehren. Niemals aber können diese jene ersteren verdecken und ersticken, sondern bestenfalls die Formulierung liefern, in die das Erlebte begrifflich gefaßt wird. Die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit von Schopenhauers Denken wird gerade an dem in den „Erstlingsmanuskripten" vor unsern Augen liegenden chemischen Prozeß offenbar, wie er sich zwischen Urstoff und Bildungsstoff vollzieht. Ersterer bleibt das beherrschende Element; ihm fällt die

[1] Spuren auch dieser noch mehrfach, bes. D I, 241 f. (= G. I, 276 f.): „Duplizität des Bewußtseins"; D I, 417 (= G. I, 454): „bessere Erkenntnis". Auch die häufige Gegenüberstellung von Genie und Philister führt auf die alte Unterscheidung zurück.

Rolle des Zersetzens und Ausscheidens zu, und was von fremdem Bildungsstoff mit ihm verschmolzen wird, erfährt meist eine völlige innere Umwandlung. Darum ist die Auseinandersetzung Schopenhauers mit fremden Gedanken eine vorwiegend kritische, jedoch nicht von überkommenen Lehren, sondern von jener festen Grundlage aus, und diejenigen Begriffe, die er schließlich in sein System übernimmt, gelangen hierzu lediglich durch ihre völlige Angemessenheit zum Ausdruck des Erlebten, oder sie erfahren einen Bedeutungswandel, durch den sie jenem Erlebnisstoff angepaßt werden.

In diesem Beruhen auf dem Erlebnis hat schließlich auch die von jeher hervorgehobene, in der Möglichkeit des Aufzeigens von „Widersprüchen" hervortretende logische Unausgeglichenheit des Schopenhauerischen Systems ihren Ursprung. Was aber als Tadel gemeint ist, gilt unserer Meinung als Lob für die Urständigkeit dieser Philosophie: denn die eigentümliche Erlebnisart, die in ihr Bild zu werden gesucht hat, läßt sich ihrer Natur nach nicht restlos in einen begrifflichen Rahmen einspannen. Hier aber wurzelt auch die gleichwohl bestehende ungeheure Überzeugungskraft dieser Philosophie für ihren Schöpfer selbst wie für alle, denen es nicht zuerst um ein sauberes Begriffsgeflecht zu tun ist, sondern die eine Philosophie als Weltanschauung, als Ausdruck einer Persönlichkeit suchen und sie dieser Persönlichkeit nachzuerleben imstande sind.

SCHOPENHAUER UND DIE ROMANTIK.
EINE SKIZZE

von

CARL GEBHARDT (Frankfurt a. M.).

Wer den Versuch unternimmt, einen schöpferischen Menschen mit der geistigen Form seiner Zeit in Zusammenhang zu bringen, ist sich von vornherein dessen bewußt, daß er Zugehörigkeit, nicht Abhängigkeit aufweisen will. Ist die *Wahrheit die Tochter der Zeit* und *Philosophie eine Zeit in Gedanken,* so wäre der Philosoph, in dem nicht die Schöpferkraft seiner Zeit gelebt und die Symbole der Zeit gebildet, ein gleichgültiges Produkt des Zufalls, gemacht, nicht geworden. Schopenhauer wäre für uns ohne Belang, wenn nicht ein Zeitbewußtsein aus ihm spräche. Ewig ist nur, was zeitlich ist. *Jeder Lotus hat seinen Stengel.*

Zweimal schon ist Schopenhauer mit der Romantik im Zusammenhang gesehen worden, doch in beiden Malen in zu materiell bedingtem Zusammenhang. Windelband möchte in seiner *Geschichte der neueren Philosophie* das System Schopenhauers als ein *glänzendes Mosaik* aus den Grundgedanken der nachkantischen Entwicklung erklären. Joel hat im Anhang seines Buches über *Nietzsche und die Romantik* zahlreiche Belegstellen aus romantischen Dichtern gesammelt, aus denen die Verwandtschaft mit Schopenhauerschen Gedankengängen erhellt. In beiden Fällen ist aber der im eigentlichen Sinne erst philosophische Versuch, Schopenhauers Lehre aus ihrem Einheitspunkt her zu fassen und diesen als den Einheitspunkt romantischen Denkens aufzuweisen, in keiner Weise unternommen. Übereinstimmungen können Zufälligkeiten der Peripherie sein. Die Zugehörigkeit kann nur im Zentrum liegen.

Romantik ist mehr als der Zeitstil, der von 1800—1830 in Deutschland herrschte und in einer bestimmten Dichterschule seinen sichtbarsten Ausdruck fand. Sie bedeutet eine bestimmte Einstellung der Menschheit zu den Weltproblemen, genauer ein bestimmtes Weltgefühl, das in wiederholten Zeitperioden zur Herrschaft gelangt ist. Sein Widerspiel mögen

wir, auch hier die Terminologie der deutschen Geistesgeschichte entlehnend, die Klassik nennen. Es ist schwer, die beiden Weltgefühle, Romantik und Klassik, wie sie im Rhythmus der Entwicklung sich ablösen, auf eine begriffliche Formel zu bringen, weil sie von den jeweils aktuellen Zeitproblemen her ihre Ausprägung erhalten. Vielleicht offenbart ihr Wesen sich der reinen Erkenntnis am klarsten in der Art, wie das eine und das andere Lebensgefühl das abstrakteste Weltproblem, das Problem des Raumes faßt.[1]

Für die Klassik ist der geformte, begrenzte Raum absoluter Wertbegriff, für die Romantik der formlose, unendliche. Der Klassik ist die Unendlichkeit ein Unwert, unerträglich; die Romantik negiert die Grenzen, zersprengt die Form. Der Klassik ist das Unbegrenzte ein μὴ ὄν, ein Jenseits-der-Welt, der Romantik ist Welt und Unendlichkeit eines. Es gibt Klassik und Romantik, wo es Menschengeist gibt, in Kunst, Philosophie, Religion, Mathematik, Politik, Wirtschaft. Die Antike beginnt in der Klassik der Vorsokratiker und die Welt ist ihr *gleich dem Ringe der wohlgeründeten Kugel*, und sie endet in der Romantik plotinischer Emanationen. Das Mittelalter beginnt mit der Klassik der romanischen Dome und des Realismus der Universalien und endet in der romantischen Auflösung des Flamboyant und des Nominalismus. Die frühe Renaissance ist Klassik: Michelangelo zerschlägt die Form und die Romantik des Barock strebt ins Unendliche. Im Wechsel herrscht das Gesetz.

Menschen, in deren Leben die Geschichte sich vollzieht, haben Schicksale. Wer die Pforten eines neuen Jahrhunderts öffnet, ist Schicksal: Michelangelo war das Schicksal der Renaissance (wie in unseren Tagen im umschriebenen Bezirk bildender Kunst van Gogh das Schicksal des Impressionismus). Das Schicksal deutscher Klassik wurde Kant.

Die Philosophie Kants ist nicht ein System unter Sys-

---

[1] Über diese Fragen habe ich zuerst in zwei Aufsätzen über *Barock* und *Deutsches Barock* in der Frankfurter Zeitung vom 9. April und 30. Mai 1914 geschrieben. Ich verweise darauf, damit nicht eine Beziehung auf Spengler angenommen werde, die mir ferne liegt.

temen, eine der vielen möglichen Weltdeutungen, die man prüft, vergleicht, annimmt oder verwirft. Sie ist Erschütterung jeder Selbstsicherheit, macht Epoche in dem, der zu erleben fähig ist, so wie die erste Liebe oder der erste Tod. Sie war die große Erschütterung ihrer Zeit. So hat Heinrich von Kleist sie empfunden: *Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Wenn die Spitze dieses Gedankens dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen Andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr.* Kant hat die Geformtheit einer objektiven Welt vernichtet, um die subjektive Formung eines nur seiner formalen Gesetzmäßigkeit, nicht seines materiellen Resultates sicheren Intellekts dafür einzusetzen. Funktion wurde, was Gegenstand gewesen. *Weh! Weh! Du hast sie zerstört, die schöne Welt, mit mächtiger Faust; sie stürzt, sie zerfällt! Ein Halbgott hat sie zerschlagen! Wir tragen die Trümmern ins Nichts hinüber und klagen über die verlorne Schöne.* Die geformte, begrenzte Welt der Klassik sank vor dem Hammer der Vernunftkritik und über der Trümmerstätte wölbt sich die Unendlichkeit der Romantik.

In deinem Busen baue sie auf! Die Philosophie der Romantik unternimmt den Versuch, die neue Welt aus der Subjektivität aufzubauen. Fichte erklärt die Funktion zum Grundprinzip: nicht mehr ein Sein, geformt, in sich geschlossen, ist die Welt, sondern ein Tun des Tuns, Tathandlung an Stelle der Tatsache. Und weil das Streben seiner Natur nach ins Unendliche geht, ist diese Welt Unendlichkeit: Philosophie der Romantik.

Schelling hat aus dem Prinzip das System gemacht. Seiner Freiheitslehre bedeutet Urgrund alles Seins der Wille, nicht mehr ein vernünftiger, die Sittlichkeit konstituierender Wille, in dem noch irgendwie die Gesetzlichkeit der praktischen Vernunft nachlebt, sondern der Ungrund und Abgrund Böhmischer Mystik, der dunkle, unbewußte Wille: *es gibt in letzter Instanz gar kein andres Sein als Wollen.* Dieses Sphinxwort der Romantik hat in solcher Unbedingtheit neben Schel-

ing niemand ausgesprochen außer der Frau, die mit den feinsten Sinnen das Geheimnis ihrer Zeit erfühlt: Rahel.

Die Weltdeutung Schellings, die wir pantheletisch, nicht pantheistisch nennen mögen (denn sein πᾶν ist fürwahr kein ϑεῖον), birgt doppelte Problematik.

Das erste Problem ist dieses: wie wird der Wille, der dunkle, unbewußte Grund des Seins, seiner Selbst inne. Die Antwort, die Schelling der Frage gibt, lautet: durch Selbstanschauung des Absoluten, indem er den von Kant im Jenseits der Erfahrung gelassenen rationellen Begriff einer intellektuellen Anschauung in den an der Grenze des Rationellen und Irrationellen liegenden Begriff der Intuition umbiegt. Der diese Intuition zu letzter Anschaulichkeit steigert, ist der Künstler, der ja *das eigne Selbst zu aller Selbst erweitert*, der im Kunstwerk eine *zur vollkommenen Ausgestaltung gelangte Erscheinung der absoluten Welteinheit* schafft. Die Kunst wird zum *höchsten Organon der Philosophie*, das philosophische System zum Weltgedicht. Romantik.

Das zweite Problem: wie geht aus dem ἓν καὶ πᾶν des Willens die Vielheit der Erscheinungswelt hervor. Gegen diese Crux jeder Alleinheitslehre (vor der selbst Spinozas Konsequenz den Mut verlor) nimmt Schelling den Platonismus zu Hilfe: die Ideen Platons dienen als principia individuationis, ordnen die Vielheit zu Einheiten, zerlegen die Einheit in ein System der Pluralitäten.

Schopenhauer hat, da seine Gedankenwelt im Werden war, die Einwirkung Schellings erfahren, dessen Werke er teils der Göttinger Bibliothek entlieh, teils selbst erwarb und, wie die Bände der Gwinnerschen Bibliothek beweisen, genau studierte. (Zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* schrieb er: *In diesem Aufsatz ist überhaupt viel Gutes und Wahres*, was er später abänderte in: *ist überhaupt lauter Fichtianismus.*) Er hat bei dem Anathema über die drei großen Nachkantianer stets einen Vorbehalt zugunsten Schellings gemacht, anerkannt, daß er *die Auffassung der Natur wesentlich verbessert und gefördert*, von seinen *some merits* gesprochen und es entrüstet als Lüge zurückgewiesen, daß er ihn je einen Unsinnschmierer genannt. Die Erkennt-

nis der Welt als einer Willenswelt, die in der Intuition sich offenbart, mittels der Ideen sich in die Erscheinungsvielheit zerlegt, hat Schopenhauer mit Schelling gemein.

Schopenhauers Stellung in dieser von Kant bestimmten (und an Goethe orientierten) Welt der Romantik ist keineswegs nur durch eine Einwirkung Schellings erklärt — mit Recht haben 1856 Hillebrandt und Asher den Philosophen gegen den Vorwurf der *Entlehnung* aus Schelling verteidigt, denn Schopenhauer ist schöpferisch, nicht, wie Windelband ihn nehmen möchte, Vermittler im Stile Friedrich Krauses —, vielmehr erklärt sie unmittelbar das Erlebnis Kantscher Philosophie als das romantische Grunderlebnis.

In welcher Lage aber hatte Kant die Welt gelassen? Mit der geformten Welt sank der geformte Gott. Der Hammer des *Alleszermalmers* zerschlug die Beweise für Gottes Existenz. Der Protestantismus, blutleer, weil er zuviel der ratio in sich aufgenommen — keine Religion kann ungestraft auf den Mythos verzichten — starb an dem Vacuum dieses zertrümmerten Zentralbegriffs. Mochten auch der gutgläubige Kant oder der Ironiker Hegel der Gottheit eine Zuflucht in der Welt der Allegorien, Schleiermacher in einer Gefühlswelt weisen, zum zweiten Male klang der Menschheit der Ruf, den der Schiffer an Siziliens Küste erschauernd gehört: *der große Pan ist tot.* Der erste, der den Mut hatte, zu sagen, was war, der die Tragik der entgotteten Welt gestaltet, ist Schopenhauer. Wilhelm v. Gwinner hat mit der tiefen Einsicht des wahrhaft religiösen Menschen, der nicht bereit ist, die Dogmen des Symbolums mit Allegorien zu tauschen, auf die *schreckliche Isolierung einer Welt ohne höheres Bewußtsein* gewiesen, und in der Tat ist der Schmerz der Welt ohne Gott der letzte Grund des Schopenhauerschen Pessimismus. Die Welt, die für die Klassik Form und Zielsetzung hatte, ist unendlich und ziellos geworden, sie hat ihren letzten Sinn verloren. Der Gott der Klassik, der Gott des Deismus als ihrer letzten religiösen Phase, war ein Bildnergott, der geformt einer geformten Welt gegenüberstand. In romantischer Unendlichkeit lebt jetzt nur ein unendlicher, sich selbst wollender, zur Selbstformung unfähiger, darum sehnender,

leidender Wille. Schopenhauers Wahrheitsmut hat das Geheimnis der Zeit ausgesprochen; darum ist er der Philosoph der Romantik.

Erst von hier aus erhält Joels dankeswerte Belege-Sammlung Bedeutung und tieferen Sinn. Die Welt ist Traum, für Schopenhauer wie für die Romantiker, Novalis, Tieck, Friedrich Schlegel: das Unendliche, Ungeformte geht nicht ein in Form und Begrenzung, verdichtet sich nur gerade zur Halbform des Traumes, um in rastlosem Spiele sich selbst aufzulösen. So ist das Leben ein Traumspiel, Traumglaube und Magie seine Folge, Theater sein Symbol — für die Dichter wie für den Philosophen der Romantik. In der unendlichen Funktion des Subjekts ist allein das Wesen der Dinge, und der den Schleier der Göttin von Sais hob — *Aber was sah er? Er sah — Wunder des Wunders! sich selbst*, kündet Novalis, und der Wille war ihm gleicherweise der *Grund der Schöpfung* und *das Ich in seinem unsterblichen Charakter*. Für diesen Irrationalismus der Romantik ist der Verstand als das Sekundäre das Minderwerte: Philisterbegabnis; die aus dem Willenserlebnis gespeiste Intuition allein ist erkenntnisschaffend, und, der die Intuition zu Symbolen zu verdichten vermag, das Genie allein Deuter der Welt, wie denn, durchaus romantisch, für Schopenhauer die Kunst *das allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen* gibt. Diese Welt aber ist die Welt der Unendlichkeit; darum kann nur die Kunst dem Lebensgefühl der Romantik adäquaten Weltausdruck bedeuten, die im eigentlichen Sinne Kunst der Unendlichkeit ist: die Musik. Die Plastik als die formgebende Kunst, als der eigentliche Ausdruck für das Lebensgefühl der Klassik, steht der Romantik am fernsten; nie aber ist Musik so gewertet worden als hier, da sie zum Abbild des Wesens der Welt wird. Aus der Unbefriedigung unendlichen Strebens quillt Leid. *Schmerz und Leben heißen beide, Beide sind sich nah verwandt*, so greift Tieck den Grundakkord der Romantik, der bei Novalis und Schlegel weiterklingt und seinen vollsten Ausklang in einem von der Rahel weitergegebenen Wort findet (der Name Rahels begegnet bei Joel nicht): *Grabe nur tief genug und unter aller Erde ist Wasser und unter allem Leben*

ist Leid. Und so wurde Leid der Romantik wie Schopenhauer *das schnellste Tier, das zur Vollkommenheit trägt.* Das Ziel aber hat schon Novalis gewiesen: *die Selbstverbrennung der Illusion, die Selbstauflösung des Triebes.*

Wer in der Romantik nicht die Dichtergemeinschaft sieht, sondern in ihr ein Lebensgefühl empfindet, darf Schopenhauer noch in anderem Zusammenhang erblicken als in dem einer zeitgenössischen Literatur. Die Unendlichkeit war das Schicksal der Romantik, das Bedingungslose ihr letzter Wert. Alles Bedingte, Begrenzte war für sie — *omnis determinatio est negatio* — Entwertung und Abfall, und das Bewußtsein solchen Falls in die Sünde Leid und Sehnsucht. Klassik mag, in sich beruhend, ihrer selbst sich freuen, Romantik strebt und sehnt und leidet. Darum ist Romantik tragisch an sich: ihre Tragik ist die Tragik der Individuation.

Dreimal hat die Romantik ihre tiefste Tragik gestaltet, im Gedanken, im Drama und im Ton.

Die Philosophie Schopenhauers kennt nicht nur eine Welt des Unwerts, die Willenswelt — das A erst setzt das Non-A. Für die Epiphilosophie Schopenhauers gibt es, im *Jenseit aller Erkenntnis*, eine Welt absoluten Wertes. Aus der Bejahung des Willens entspringt die Erscheinungswelt: wo Bejahung ist, da ist Individualität. So liegt im Willen zum Leben die Tragik der Individuation; jedes Sein-Wollen bedeutet: nicht-das-Ganze-Sein, und trägt in sich Leid und Sehnsucht der Begrenztheit. Erlösung ist das Zerbrechen der Einzelform. Wer durch Verneinung der Individuation sich erlöst, wird, im Sinne der Erscheinungswelt, zu Nichte, im wahren Sinne zum Gegensatz des Nichts, zu absolutem Sein.

Die Tragik der Individuation gestaltet im Drama Heinrich von Kleist, und da er, wie Heine gesehen, als Romantiker ganz Plastiker ist, verdichtet er sie in plastischen Symbolen. Hanna Hellmann hat im *Marionettentheater* den Schlüssel Kleistscher Symbolik gehoben[1], und das *ungelöste Rätsel* seines

---

[1] Vgl. Hanna Hellmann, Heinrich v. Kleist, Das Problem seines Lebens und seiner Dichtung, Heidelberg, Carl Winter, 1908, und Heinrich v. Kleist, Darstellung des Problems,

Seins ist uns gelöst. Aus der ursprünglichen Einheit der Natur löst sich der Mensch, dem das Bewußtsein die Unschuld geraubt, und erst das Aufgehen ins *unendliche Bewußtsein* hebt ihn über Wirrnis und Qual des Zwischenseins. Für klassische Zeiten wie etwa die Renaissance ist die Persönlichkeit als solche Endziel, denn die Plastik will plastische Formung des Menschen; für die Romantik ist die Persönlichkeit nur Durchgang, Individuation, die ursprüngliche Allgemeinheit negierte und die wieder aufgehoben werden muß in einem absoluten Sein. *Das eben gibt dem romantischen Begriff von der Persönlichkeit die religiöse Weihe, daß sie, vom Unendlichen ausgegangen, wieder zurückkehren muß zum Unendlichen.* Der Plastiker Kleist verdichtet Ideal zum Symbol: der Mensch soll zum Gott werden. Daß er es nicht ist, darin liegt für ihn die Tragik der Individuation.

Im Ton hat Wagner dieser Tragik Klang gegeben, so wie er sie in Gestalten vorgebildet. Im Einzelsein liegt Schuld und Leid; sie alle ersehnen das Aufgehen ins absolute Sein, der Holländer die *ewge Vernichtung*, Wotan *das Ende*, Tristan und Isolde des *Weltatems wehendes All*, und Liebe vermag zu erlösen, weil sie die Individuation zerbricht. Wagner hat als Musiker den Stil der Romantik vollendet, indem er die Plastik von Melodie und Nummern-Oper durch die unendliche Melodie des sinfonischen Dramas ersetzte. Was aber bedeutet das thematische Gefüge der unendlichen Melodie? Nichts anderes als den Urgrund dieser Seinswelt, die sich in den Themen gleichsam zu bestimmten Willenstendenzen konkretisiert. Diesen mit den Gestalten der Dichtung verbundenen, durch sie charakterisierten Themen stehen aber im Gesamtgefüge der Melodie andere Themen gegenüber, die, ohne Correlat in der Welt szenischer Erscheinung und dramatischen Willens, gleichsam einem anderen, höheren Sein angehören. Hier das ruhelose

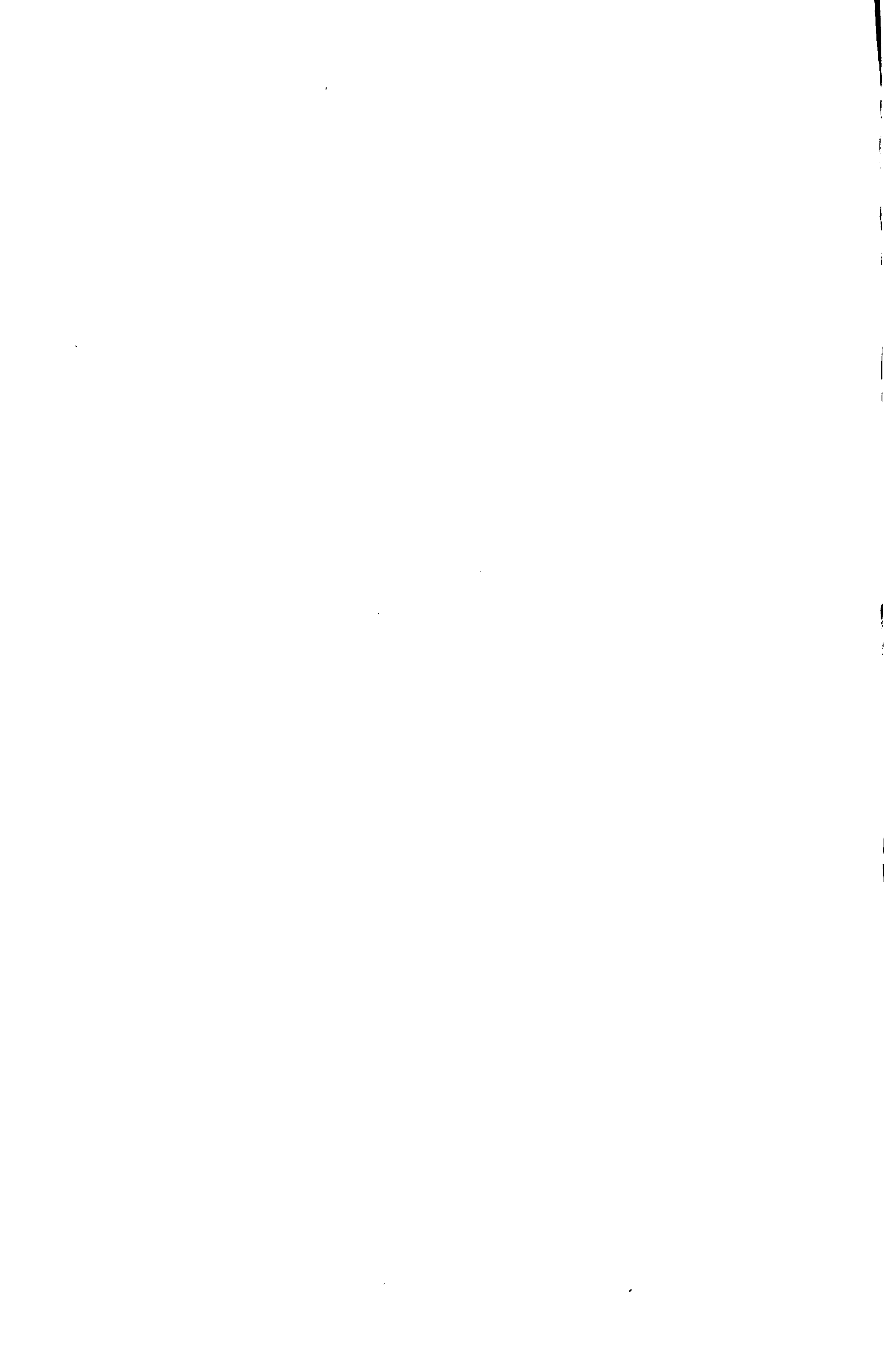
---

ebenda 1911. Diese Auffassung, die es auch Walzel (Deutsche Romantik, Leipzig, Teubner, 1908) ermöglichte, den bis dahin realistisch aufgefaßten Kleist in den metaphysischen Zusammenhang der Romantik aufzunehmen, ist zur Grundlage der Kleist-Forschung, soweit sie philosophischer Deutung zugänglich ist, geworden. Vgl. dazu Logos 1910, Band 2, Heft 3, und Zeitschrift für Ästhetik, Band 4, Heft 4.

Meer des Lebens, das in den Wogen seines Sehnens aufrauscht, dort die Sonne durch Wolken, die das Meer überflutet, und den Motiven der Sehnsucht antwortet das Motiv der Erlösung. Der Welt einer in der Individuation negierten Unendlichkeit wird die Verheißung wahrer Unendlichkeit, dort *wo von fern die Götter niederschaun* (Penthesilea). Im *Jenseit aller Erkenntnis.*

In dieser Dreiheit gab Romantik ihr Letztes: in der Musik Wagners, im Drama Kleists und in der Philosophie Schopenhauers.

LITERARISCH-KÜNSTLERISCHE ABTEILUNG.



ADAM LUDWIG VON DOSS.

Zu seinem 100. Geburtstag (15. Februar 1920).

Von

HANS TAUB (München).

Vor mir liegt ein kleines Notizbuch aus rotem Saffian, wie es vor vielen, vielen Jahren der Großvater auf Großmutters Weihnachtstisch zu legen pflegte. Ich öffne es, und auf der ersten Seite steht geschrieben: „Schopenhauer erzählen, in welch empfänglich pessimistischer Stimmung ich an seine Werke kam, wie dürres Land für den Regen am empfänglichsten ist“. Ich blättere einige Seiten und stoße auf eine Adresse: „Schopenhauer. Schöne Aussicht Nr. 17 parterre“.

Das zierliche Büchlein mit seinen bedeutsamen Bemerkungen fand sich im Nachlaß eines Mannes, dessen Name einst für Schopenhauer eine Verheißung bedeutete. Es war am 17. April 1849, als Schopenhauer ein Billet folgenden Inhalts empfing:

> „Der Unterzeichnete, hier auf der Durchreise, wünscht Herrn Dr. Schopenhauer, mit dessen Schriften bekannt zu werden er so glücklich war, durch einen Besuch seine vorzügliche, tief gefühlte Verehrung zu beweisen.
>
> Adam v. Doß,
> Rechtspraktikant am Stadtgericht München.“

Wer war dieser Rechtspraktikant, der von München nach Frankfurt a. M. gekommen war, um dem großen Denker ins Antlitz zu schauen? Adam Ludwig v. Doß war am 15. Februar 1820 in Pfarrkirchen (Niederbayern) als Sohn eines Landrichters geboren. Sein Vater war ein etwas strenger, aber im Grunde seines Herzens braver und gütiger Mann; der Mutter, einem „engelsgleichen Wesen“, war er mit inniger Zärtlichkeit zugetan. Der Last des Lebens vorerst noch entrückt, verbrachte er in dem lieblichen Flecken, in dem sein Vater die Staatsgewalt verkörperte — der bayerische „Herr Landrichter“ war damals, als die Justiz noch mit der Verwaltung vereinigt war, ein kleiner König

in seinem Bezirk —, eine Reihe glücklicher Jahre. „Aber“, so schrieb er am 26. Februar 1857 an Schopenhauer, „das Leben, als unbestimmtes Allgemeingefühl, drückte mich schon als harmloses Kind, in heiteren ländlichen Umgebungen und behaglichen Familienverhältnissen, gleich einer kaum zu bewältigenden Aufgabe, so daß ich nicht selten, ohne irgendeinen besonderen Anlaß, zur Verwunderung meiner Umgebung in Thränen ausbrach. Gefragt, wußte ich dann nichts weiter zu sagen, als daß ich eben ‚traurig‘ sei. Meine Mutter erzählte es mir in späteren Jahren; aber in mir selbst lebte die Erinnerung nicht minder fort.“

Diese Neigung zur Melancholie — das Zeichen einer edlen Natur — mag sich noch verstärkt haben, als er allmählich das Elternhaus verlassen und nach München übersiedeln mußte, um das Gymnasium zu besuchen. Der kluge, lernbegierige Knabe war ein ausgezeichneter Schüler, allein der mit der Schule verbundene geistige Zwang und der Autoritätsglaube, der den jugendlichen Gemütern dort in der Regel fürs ganze Leben eingeimpft wird, bereiteten ihm manche bittere Stunde. Leise regten sich schon auf der Schule die ersten religiösen Zweifel, die sich zu wahren Qualen steigerten, als er nach dem Abiturientenexamen die Münchner Universität bezogen hatte, um die Rechte zu studieren. Den träumerischen Jüngling zog es nicht allzu sehr zur Jurisprudenz, aber nach dem unerwartet frühen Heimgang seines Vaters mußte er nach einem Brotstudium Umschau halten, um vor allem der Mutter eine Stütze zu sein. Zwar war Adam nicht das einzige Kind seiner Eltern. Noch besaß er einen Bruder, der aber bald einen Weg gehen sollte, der ihm großen Kummer bereitete. Adolf — so hieß der Bruder — kehrte eines Tages von einem Spaziergang nicht mehr zurück. Alles Suchen nach dem Vermißten war umsonst, bis die Nachricht kam, daß er in den Orden Jesu eingetreten sei, dem er ein treuer Diener blieb bis ans Ende seiner Tage. Die Mutter hatte um den Plan gewußt und ihn gebilligt, Adam aber war tief erschüttert. Der Bruder, der sein Leben auf ein Fundament stellte, das für ihn längst schwankend und brüchig

geworden, war ihm verloren — das fühlte er. Und als eine unglückliche Liebe sein Gemüt noch mehr verdüsterte, da entschloß er sich, München zu verlassen und jenen „Gang in die Einsamkeit“ anzutreten, der nach der Lehre Buddhas ein rechter Pfad auf dem Wege zur Erlösung ist.

Passau, die am Einfluß des Inns in die Donau herrlich gelegene Stadt, war sein Ziel. Mit furchtbarer Wucht stürmte das Rätsel des Lebens jetzt auf ihn ein. An allen Ecken schien die Sphinx auf ihn zu lauern und er konnte auf ihre Frage keine Antwort finden. Die Urfragen der Menschheit pochten an seine Seele, eine grenzenlose Öde und Leere in ihr zurücklassend. Wie es damals in ihm aussah, welch ein Sehnen nach Erkenntnis ihn verzehrte, wie er nach Wahrheit dürstete, das erhellt aus seinen Briefen, die er in diesen Jahren des Sturmes und des Dranges von Passau an einen Studienfreund nach München schrieb. Mit freundlicher Erlaubnis seiner Tochter, Frau Hofrat Meyer-Doß, setze ich aus diesen Briefen einige Stellen hierher:

„. . . Und warum es verhehlen, wenn uns ein tiefer Schmerz des Lebens beschleicht? Gewährt nicht Mitteilung in Freude und Leid Erleichterung für ein übervolles Gemüt? Ich bekenne es Dir, jene Leidenschaft, die ich so lange gehegt . . . ., sie bildete, als sie am höchsten gestiegen war, den wachsenden Ausgangspunkt zu einer andern Hemisphäre meines Lebens. Nimmer ist es mir möglich, mich rings von den Rätseln des Daseins wie von fragenden Sphinxen umlagert zu sehen und aus diesem Zauberkreis herauszutreten, um ihnen gleichgültig den Rücken zu kehren. Nach ihrer Lösung zu ringen, Wahrheit zu suchen, ist mir eine Lebensaufgabe geworden. Nimmer gefällt sich die Seele in gemächlicher Verpuppung; sie arbeitet und strebt, wenngleich mit Mühe und Schmerz, ein Gehäuse zu durchbrechen, in welches sie sich eingesponnen hatte. Gelingt es ihr auch nicht, als fröhlicher Schmetterling prachtvolle bunte Schwingen im Glanz der Sonne zu entfalten und sich auf Blumen zu wiegen, so gefalle ihr wenigstens der einsame Nachtflug des Falters. Sie wiege sich in der

Dämmerung der Gedanken und Empfindungen, so lange bis sie zur Tageshelle einer gänzlich beruhigten, gleichmäßigen Lebensanschauung durchgedrungen ist. Jetzt aber fühlt sie die Schwere des Wortes: Menschliches Dasein tiefer als je. Dieses Wort ist ihr ein Buch, darin sich Betrachtung an Betrachtung reiht; ein Buch voll der lieblichsten, entzückendsten Stellen, aber auch voll erschütternden tragischen Inhalts . . .“

„Philosophie! Glühende, begeisterte, hinreißende, wie sie vorzüglich in den Werken Jean Pauls sich ausgesprochen findet, welche seligen Stunden schafft sie uns, welche verklärte Bilder zaubert sie vor die Seele! In ihrer Trunkenheit ergibt sie sich sogar dem Wahn, es beruhe auf ernstlichem Wollen über die Schmerzen des Lebens zu triumphieren . . .“

„Ewiger Haß der Finsternis! Dem Licht, dem schönen Licht der Wahrheit, ihm ist und bleibe mein stetes Leben zugewendet! Wo meinem suchenden Geiste ein Strahl desselben aufblitzt, da sonne sich an ihm der ganze Mensch. Zum blinden Glauben kann ich mich nimmermehr bequemen; regt er sich aber einmal lebendig im Herzen und erschließt sich ihm der spröde Sinn, ja dann sei er eine willkommene Himmelsgabe, deren ich mich nie schämen werde . . .“

So schrieb er 1843. Drei Jahre sollte es noch währen, bis „das schöne Licht der Wahrheit“ sich in seinem Herzen entzündete. 1846 fiel in einer Buchhandlung in Passau sein Blick auf ein stattliches Buch, dessen Vorrede ihn sogleich in Erstaunen versetzte: „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk . . .“ Adam v. Doß schien wie gebannt von diesen stolzen Worten. Er las und las, bis ihn der Buchhändler bedeutete, daß es Abend sei und daß man den Laden schließen wolle. Er erstand das Werk und versenkte sich alsbald mit solchem Eifer in seine Lektüre, daß er der „Welt als Wille und Vorstellung“ ein volles Jahr seiner juristischen Ausbildungszeit opferte. „Wie von dunkler, übermächtiger Schicksalshand“, hallt es in dem

„langen apostolischen Sendschreiben“ aus dem Jahr 1852 wieder, „so fiel es mir, als ich nur einige Capitel aus Ihrem Hauptwerk gelesen hatte, schon wie Schuppen von den Augen; ich rief zum erstenmal in meinem Leben, mit voller Überzeugungskraft mein freudetrunkenes ‚εὕρηκα, εὕρηκα‘.“

Nach abermals drei Jahren folgt das größte Ereignis in seinem Leben: die Pilgerfahrt zu Schopenhauer. Über jenen ersten Besuch bei Schopenhauer (am 17. April 1849) wissen wir von Doß selbst nur das wenige, aber doch so viel sagende, woran er Schopenhauer in dem schönen Brief vom 20. Februar 1859 dankbaren Sinnes erinnerte.[1] Lange nach seinem Tod hat seine vortreffliche Gattin eine köstliche Schilderung dieser ersten Begegnung zu Papier gebracht, die ich auszugsweise bereits an anderer Stelle[2] veröffentlicht habe. Ich beschränke mich daher darauf, hier nur das wiederzugeben, was auf den persönlichen Eindruck, den der damals 61jährige Schopenhauer auf den 29jährigen Jünger machte, einige Schlüsse zuläßt.

„Er zog die Klingel“, erzählt Anna v. Doß. „Da öffnete sich die Türe und eine Dienerin[3] trat mit der Meldung heraus, der Herr Doktor schlafe zwar noch, es sei indessen Zeit, ihn zu wecken. Und sie pochte drüben leise an. Keine Antwort. Sie pochte wieder, kräftiger. Keine Antwort. Da wurde sie ärgerlich, unruhig, pochte wieder und wieder, immer lauter, immer derber. Endlich ließ sich von innen eine Stentorstimme vernehmen, die in wütendem Tone: ‚Aufschließen! Aufschließen!‘ befahl. Die arme Person zitterte und rief durch die geschlossene Türe, sie könne nicht aufschließen, sie habe den Schlüssel verlegt, sie bäte den Herrn Doktor untertänig, seinen Schlüssel da oder dort zu nehmen und selbst aufzuschließen. Aber der Herr Doktor hörte nicht. ‚Er ist schwerhörig‘, sagte die Dienerin zu dem Wartenden. ‚Wenn er aber so zornig ist, wie jetzt, will er auch nicht hören.‘ Und der Herr Doktor polterte weiter,

---

[1] Schemann, Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893. S. 314f.

[2] Frankfurter Zeitung 1913, Nr. 1 (Erstes Morgenblatt).

[3] Gemeint ist offenbar Schopenhauers treue Magd Margarete Schnepp, die er in seinem Testament bedachte.

da er den unseligen Schlüssel nicht zu finden behauptete. Da schickte sich der Besucher eben an, zu gehen und die erste Begegnung mit dem Ersehnten auf einen Moment zu verschieben, da die Sterne günstiger stünden, als die Türe plötzlich aufgerissen wurde und Schopenhauer vor ihm stand.

Er war blutrot im Gesichte, in atemloser Aufregung. ‚Sie bringt mich noch um, sie bringt mich noch um, mit ihrer Dummheit und Nachlässigkeit!' herrschte er die verzagte Alte an. Dann aber wandte er sich zu dem Ankömmling: ‚Seien Sie mir willkommen! Treten Sie ein! Es tut mir leid, daß sich unsere Bekanntschaft unter Blitz und Donner eines häuslichen Ungewitters vollziehen mußte, aber immerhin — seien Sie mir willkommen!'

Der Angeredete hatte längst alles vergessen, was mit Äußerlichem zusammenhing. Der vor ihm stand, galt ihm mehr als ein Mensch von Fleisch und Blut, der in enger Lebensschranke stehend sich einmal Hand und Fuß anstößt an der Unbequemlichkeit einer häuslichen Einrichtung. Und jetzt, als sich allmählich die Blutwelle in dem Antlitz des Erzürnten legte, jetzt sah er erst, wie der Feuergeist, der ihm aus seinen Werken entgegenleuchtete, auch aus seinen wunderbaren Augen sprühte."

Noch zweimal war Doß das Glück des persönlichen Umgangs mit Schopenhauer beschieden. Im Mai 1850 finden wir ihn abermals in Frankfurt. Dann folgt eine Pause von sieben Jahren. Im Sommer 1857 waren Doß die Bäder von Kissingen verordnet, und von dort aus fuhr er auf einige Tage nach Frankfurt. Wie er Schopenhauer fand, ersieht man aus einem Briefe, in dem Doß dem Meister zum 70. Geburtstag (22. Februar 1858) gratuliert: „Unvergeßlich werden mir insbesondere die Tage meines letzten Aufenthalts zu Frankfurt sein, weil sie mich nach einer Zwischenzeit von sieben Jahren, nicht nur keine Abnahme Ihrer Munterkeit und Rüstigkeit, sondern eher eine Steigerung derselben wahrnehmen ließen. So hingerissen war ich von den während unserer ersten siebenstündigen (!) Unterredung empfangenen Eindrücken, daß ich, obwohl ich

mich gegen Mitternacht zu Bett begeben hatte, doch den Morgen grauen sah, ehe ich den nach einer Tagreise so nöthigen Schlaf finden konnte.“

Von diesem dritten Besuch war Doß besonders beglückt. Er sollte den teuren Mann nicht wiedersehen. Doß selbst näherte sich der Tod früh zwar, aber als Erlöser. Nachdem er schon 1864 infolge eines schweren Leidens als Bezirksgerichtsrat hatte in den Ruhestand treten müssen, schloß er am 13. März 1864 für immer die Augen. Erst vierzig Jahre später folgte ihm seine edle Gemahlin in das Grab.

Das Freundschaftsverhältnis, das Schopenhauer mit Doß verband, wird stets zu den rührendsten Zügen im Leben des Philosophen zählen. Wohl hatte er, als Doß an jenem Apriltag des Jahres 1849 erstmals bei ihm vorsprach, in Frauenstädt einen eifrigen literarischen Verfechter und in Becker einen Verehrer gefunden, auf dessen Scharfsinn er stolz sein durfte. Aber beide waren gereifte, im Leben bewährte Männer, während Doß das Feuer der Jugend ihm entgegenbrachte. „Den Herrn v. Doß bin ich so frei gewesen, Ihnen zuzusenden, wegen seines unglaublichen Enthusiasmus für meine Philosophie“, schreibt Schopenhauer am 20. Juli 1849 an Becker. Mögen Schopenhauers Verkleinerer sein freudiges Bewußtsein, am Ende seiner irdischen Laufbahn sich am Anfang seines Ruhmes zu sehen, auch weiter mit hämischen Glossen begleiten, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Weihe des Genius sein Wirken ist. Adam v. Doß war für ihn mehr als der ihm leidenschaftlich zugetane, weil von seinen Werken hingerissene Freund. Seinem Seherauge kündete sich in Doß die kommende Generation an, auf die er seine Hoffnung setzte. Es war gewiß nicht ein Überschwang des Gefühls, sondern seine innerste Überzeugung, wenn Schopenhauer bekannte, er erblicke in der innigen Teilnahme Dossens ein Unterpfand der Wirkung, die seine Schriften in kommenden Zeiten hervorbringen werden. Wenn Schopenhauer nach einem beispiellos schweren und langen Kampf gegen Unverstand, Gleichgültigkeit und Erbärmlichkeit schließlich doch Sieger

geblieben ist, so verdankte er dies zum Teil auch seinem „Apostel Johannes“, wie er Doß scherzend zu nennen pflegte. Zum Leidwesen Schopenhauers war Doß in seiner Bescheidenheit nicht zu bewegen, öffentlich sich für ihn einzusetzen, aber unbewußt empfing Schopenhauer von Doß den schönsten Liebesdienst: die Gewißheit, daß sein Werk leben werde, solange es Menschen gibt, die sich nach Erlösung sehnen. Ein Mann mit so warmem Herzen und unerschütterlicher Zuversicht wie Adam v. Doß mußte in das Leben Schopenhauers hineinragen, um es nach manchem Mißakkord feierlich und würdig ausklingen zu lassen. Es würde nicht nur an einer erfreulichen Erscheinung, sondern auch an einem wahrhaft reinen Glück ärmer sein, wenn das Bild Dossens darin fehlte. Darum werden alle, die in Schopenhauer nicht nur den genialen Denker, sondern auch einen Menschen von gewaltiger Größe bewundern, das Andenken an seinen Lieblingsjünger in hohen Ehren halten.

Aus dem Nachlaß von Adam von Doß.[1]

Die Menschheit allein, die zum geistigen Selbstbewußtsein erwachte Natur ist es, deren allmähliches, immer tieferes Erschließen mir Lebensaufgabe geworden ist. Zwar eine große, oft undankbare Aufgabe, ein Riesenwerk, an dem die reichsten Geister seit Jahrtausenden arbeiten und unverdrossen weiterbauen. Doch es soll mich nicht verzweifeln machen. Mir möge es wenigstens gegönnt sein, dem geheimnisvollen Schaffen und Ringen aus bescheidener Ferne zuzuschauen. Vielleicht blüht dem Unverzagten dereinst das Glück, näher zu treten und ein Sandkorn, und sei es noch so winzig, zu dem Bau werfen zu können.

[1] Wenn A. v. Doß auch keine schöpferische Persönlichkeit war, so blieb er doch sein ganzes Leben ein kritischer Kopf, was seine Briefe an Schopenhauer und Becker (Schemann, S. 498 ff.) beweisen. Einige Stellen aus seinen Briefen und hinterlassenen Aufzeichnungen mögen das Bild des wundervollen Menschen ergänzen. Bemerkt sei, daß die Briefe der Auffindung Schopenhauers vorausgehen, während die hier wiedergegebenen Aufzeichnungen nach dem Tod Schopenhauers niedergeschrieben wurden.

Das Forschen nach den Mysterien unserer Existenz, das Bestreben, uns des letzten Grundes aller Dinge möglichst bewußt zu werden, kurz, die Forderung einer versöhnten Einsicht in das Walten des Geistes, das ist ein Vorgang, dessen tief wurzelnde und, einmal geweckt, unaufhaltsame Macht stets weiter um sich greift und nicht eher ruht, bis das Opfer ganz erfaßt und von einem Feuer durchglüht ist, dessen Lohe es allmählich verzehrt. Dieser Verbrennungsprozeß gedeiht schlecht und langsam in der Stickluft des vollgedrängten Lebensmarktes. Die Flamme flackert mühselig oder sie erlischt. In der reinen Atmosphäre der Einsamkeit dagegen brennt sie lebendig empor, Wärme und Glanz verbreitend.

Als ich soeben auf einem Spaziergang die Qualen eines Frosches sah, den ein Nestgeier langsam zerfleischte und verschlang, da mußte ich mich tief ergriffen abwenden von dem entsetzlichen Anblick und der schwarze Gedanke durchzuckte meine Seele, ob nicht ein böses Wesen Schöpfer und Regierer des Alls sei? Grau schien mir das Sonnenlicht, das Universum in Todesschatten gehüllt. Gespenstern gleich stiegen vor mir unzählige Reihen gequälter Geschöpfe aus dem Nichts empor und verschwanden in Nichts, und kein Gott, sondern ein Teufel breitete, hohnlachend, seine dunklen Schwingen über den Erdball . . .

Aus Briefen aus dem Jahre 1845.

Freie Regung und Bewegung galt mir stets als das höchste Lebensideal. Darin bin ich urgermanischer Sinnesart. Alles Kettende, Fesselnde und Lastende ist mir im Innersten zuwider. Wenn ich an lange Freiheitsberaubung denke, schnürt es mir ordentlich die Kehle zu, oder mir ist zumute, als laste ein schwerer Sargdeckel auf meiner Brust. Der kurze, blitzartig zuckende Todesschmerz erscheint mir im Vergleich damit wie ein wahrer Akt der Erlösung!

Das ganze Leben ist ein Opfer für einen uns unbekannten Endzweck.

Schopenhauer hat sich viel zu wenig mit dem Detail der Geschichte, insbesondere dem der menschlichen Tyrannei abgegeben, sonst wäre sein Pessimismus wohl noch um eine Tinte schwärzer ausgefallen. Man bedenke nur die grauenhafte Regierung des Zaren Iwan IV. von Rußland.

Es gibt eine intellektuelle Liebe zwischen Männern, vielleicht auch zwischen Frauen. Mein Freundschaftsverhältnis zu Schopenhauer war ein solches. In weihevollen Stunden wandelt mich eine tiefe Sehnsucht an nach dem Hingeschiedenen und ich vermißte eine Lücke weniger in meinem Leben, wenn er unter den Lebenden wandelte. Frankfurt hat daher die Bedeutung eines Mekka für mich, und wenn es mir einmal einfällt, zu schwärmen, hat der Gedanke keine Unwahrscheinlichkeit, daß die unbestreitbare Wahlverwandtschaft mit ihm mich in jenseitigen Lebensläufen wieder in bedeutungsvolle Beziehungen zu ihm versetzen könnte.

Wenn ich im Schopenhauer lese, ist es mir immer, als machte ich einen Spaziergang in der freien Natur bei sonnenhellem, frischem Wetter.

Es ist nach meiner Ansicht das Ziel der Schopenhauerschen Philosophie: aus dem transzendentalen Idealismus heraus zur ganzen und reinen Wahrheit — zur reinen Objektivität zu gelangen. Allein dies vermögen wir — so lautet das Endergebnis — nicht auf theoretischem, sondern lediglich auf praktischem Wege mittelst der Verneinung des Willens zum Leben.

Am meisten beschäftigt mich, ich darf sagen, seit Jahren das Problem: ob wir uns den Kosmos als aus einer Menge

qualitativ verschiedener Einzelwillen oder aus einem metaphysisch einzigen Willen bestehend denken sollen.

Im Gefühle durchdringen sich Wille und Intellekt am innigsten. Man könnte auch sagen: im Gefühle gipfle die individuelle Selbstwahrnehmung.

Von sich selbst sagt Cicero: „Nicht in meinem Kopfe, in meinem Gemüte ist die große Gewalt, die mich entzündet und dahinreißt".

Das gleiche konnte mit Recht Schopenhauer auch von sich sagen. In diesem Sinne ist er Philosoph par cœur — ein echter Gefühlsphilosoph.

Ein Beweis dafür, wie sinnig und bedeutungsvoll Schopenhauers Annahme einer nur sekundären Natur des Intellekts ist, läßt sich auch darin finden, daß Gott selbst, als persönlicher gedacht, über sein eigenes Sein erstaunt sein müßte.

DIE KOSSAKSCHE REZENSION

mitgeteilt von

CONSTANTIN GROSSMANN (Dresden).

Unter dem 22. Mai 1854 schreibt Schopenhauer an Frauenstädt: „Dr. Lindner hat mir zwei sehr interessante Hefte des musikalischen Echo's gesandt, die Ihnen bekannt seyn werden. Der ästh. Kossak[1] bedient sich darin gegen den R. Wagner meiner Aussprüche sehr passend und mit großem Recht. Bravo!"

Nach einer vergeblichen Anfrage bei dem Freiherrn von Wolzogen in Bayreuth und einigen privaten und öffentlichen Musikbibliotheken habe ich den in Rede stehenden Jahrgang der alten Zeitschrift auf der Berliner Staatsbibliothek gefunden. (Eingeordnet unter B. Mus. 1275. 4°.) Zu bequemer Benutzung der Interessenten sei diese „berühmte und berüchtigte" Rezension, welche seinerzeit die Quelle vieler Fehlurteile über die Wagnersche Worttonkunst geworden ist, im folgenden zum Abdruck gebracht.

Zu überzeugen vermögen die Kossakschen Ausführungen heute natürlich niemanden mehr, der Ohren hat und einigermaßen imstande ist, das Kunstwerk Richard Wagners zu erfassen. Interesse haben sie nur noch als eine Kuriosität und Erläuterung einer Stelle im Schopenhauerschen Briefwechsel, als Verlebendigung eines Zuges seiner Biographie. Als solche gehören sie mehr noch, denn in die „Bayreuther Blätter", welche ganz allein für den Abdruck etwa noch in Frage kämen, in die „Schopenhauer-Jahrbücher".

Der Wiedergabe dieser Kossakschen „Gedankenspäne" eine unterrichtende Einleitung über das Verhältnis Schopenhauers zu Wagner vorauszuschicken, ist überflüssig. Denn der ausgezeichnete Aufsatz eines Fachmannes und genauen Kenners der Materie — Felix Gotthelf: „Schopenhauer und

---

[1] Zum Unterschiede von dem Nordhauser „mathematischen" Kosack! Vgl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. / Ein Wort der Verteidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt" / Berlin 1863 b. Hayn, S. 616 (= Grisebach, Briefw., S. 266).

Wagner", im vierten Jahrbuche unserer Gesellschaft, S. 24 ff. — bietet alles Wissenswerte und darf als die endgültige Entscheidung der Streitfrage angesehen werden. Nur ein paar kurze ergänzende Bemerkungen im Anschluß an den sechsten Band der großen Glasenappschen Wagnerbiographie (Leipzig bei Breitkopf u. Härtel 1911) seien mir gestattet.

1878 veröffentlichte Gwinner die zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage seiner Schrift „A. Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt": sein umfassendes Werk „Schopenhauers Leben". Bald darauf wurde dieses Buch im Hause Wahnfried in gemeinsamer Lektüre durchgenommen. Indem er hiervon berichtet, macht Glasenapp (dem bekanntlich für Wagners letzten Lebensabschnitt die unschätzbaren Aufzeichnungen und mündlichen Mitteilungen der Frau Cosima Wagner zur Verfügung standen) folgende interessante Bemerkung: „Die Ungerechtigkeit des großen Denkers gegen die Dichtung vom ‚Ring des Nibelungen' hat ihm der Meister niemals nachgetragen; seine Verehrung und Dankbarkeit gegen ihn war dadurch nicht beeinträchtigt worden; doch sprach er sich auch jetzt dahin aus, daß diese Nichtbeachtung kein gutes Zeichen für Schopenhauer sei. ‚Ich wüßte keine Dichtung', sagte er, ‚in welcher die Brechung des Willens — und welches Willens! der eine Welt zur Lust sich erschuf! — ohne Einwirkung der Gnade, durch die eigene Kraft einer stolzen Natur, dargestellt ist, wie im Wotan. Durch die Trennung von Brünnhilde schon wie erloschen, bäumt sich dieser Wille noch einmal empor, lodert in der Begegnung mit Siegfried, flackert in Waltrautes Erzählung auf, bis wir ihn am Schluß mit Walhalls Untergang ganz erlöschen sehen. Ich bin überzeugt', fuhr er fort, ‚Schopenhauer würde sich geärgert haben, daß ich dies gefunden, bevor ich seine Philosophie gekannt; ich, ein politischer Flüchtling, von dem sein Anhänger Kossak an der Hand seiner Philosophie die Unhaltbarkeit seiner Theorien nachgewiesen, der ich keine Melodie hätte! Aber schön ist es nicht. So ist Goethe mit Kleist umgegangen, den er freudig hätte begrüßen sollen, wie es Schumann mit Brahms getan. Aber das' — fügte er dann in heiterem Ton, ohne

jede Bitterkeit des Ausdruckes hinzu — ‚das scheint nur unter E . . ln vorzukommen!‘“ (S. 62 f.)

Hier sehen wir also den Bayreuther Meister die Kossaksche Kritik direkt zum Gegenstande einer der für ihn so charakteristischen, zwischen Ernst und Frohsinn schwingenden Auslassungen machen. Heiterkeit mit tragischem Unterton! Sie beweist, daß er tatsächlich über jeden kleinlichen Groll erhaben war. Auch in dem „kein gutes Zeichen für Schopenhauer“ ist, wenn man die Worte aus der Gesamtkenntnis der Wagnerschen Persönlichkeit recht versteht, ein solcher nicht zu finden. Das beweist u. a. noch eine zweite Stelle in demselben Bande (Glasenapp, VI, S. 122 f.), die ebenfalls auf den Kossakschen Artikel Beziehung nimmt. Sie berichtet von der Freude Wagners an der Auffindung einiger Aufsätze aus früheren Tagen, darunter eines Aufsatzes über Bellini aus der Rigaer Zeit (abgedruckt im 12. Bande fünfter Auflage der „Sämtlichen Schriften und Dichtungen“, Leipzig bei Breitkopf u. Härtel, C. F. W. Siegel, S. 19 ff., geschrieben 1837). Und dann heißt es: „Auf die Bemerkung eines Anwesenden, was wohl der Bellini-Verehrer Schopenhauer gesagt haben würde, hätte er diesen Bellini-Aufsatz Wagners gekannt, erwiderte er mit Heiterkeit: ‚Ja, dann hätte er seinen Kossak über den Haufen geworfen!‘“ — Und wäre ein Anhänger seines Verehrers geworden?

Wer sich entsinnt, wie schwer und oft unmöglich es der älteren mitlebenden Generation gewesen, sich in Richard Strauß zu finden (ohne ihn mit Wagner vergleichen zu wollen), oder daran denkt, wie es dem gleich Schopenhauer die Flöte spielenden Preußenkönig Friedrich mehr und mehr mit neuer Musik gegangen, wird keinen Mut haben, diese höchste Hoffnung zu hegen; selbst angenommen, daß es unserem Philosophen vergönnt gewesen wäre, ein paar gute Aufführungen Wagnerscher Werke aus der Zeit der Vollendung zu erleben. Aber ganz gewiß hätte er sich bewogen gefühlt, sich „den Mann noch einmal“ mit neuen Augen „anzuschauen“ und mit seinem Urteile zurückzuhalten. Und das „bravo!“ für Kossak wäre ihm bestimmt im Halse stecken geblieben.

Karl Ludwig Ernst Kossak ist am 4. August 1814 in Marienwerder geboren. Er studierte in Berlin Philologie und Geschichte und bildete sich daneben zum Pianisten und Musiktheoretiker aus; lebte auch weiterhin in Berlin und starb daselbst am 3. Januar 1880. Zuerst als Mitarbeiter anderer musikalischer Zeitschriften tätig, rief er 1847 ein eigenes Blatt ins Leben: die „Zeitungshalle". In ihr hat er als einer der ersten in Deutschland das Feuilleton nach französischem Muster gepflegt. An Stelle der „Zeitungshalle" gab er dann die „Feuerspritze" heraus (erwähnt in Schopenhauers Briefwechsel, hrg. von Grisebach, Leipzig bei Reclam, S. 258, 286, 366); und die „Feuerspritze" verwandelte sich später in die „Morgenpost" (vgl. Schopenhauer, ebda., S. 324). Nach dem Einstellen ihres Erscheinens verzichtete er endgültig auf ein eigenes Organ und ließ sich wieder in anderen Blättern, namentlich der „Post", als Feuilletonist und Kritiker hören. Einige Reihen seiner Feuilletonartikel, über das Berliner und Pariser Leben, über Reiseeindrücke und literarische Erscheinungen, hat Kossak in Buchform ausgehen lassen; auch kleinere Erzählungen geschrieben und nach den Tagebüchern und Mitteilungen seines Freundes, des Malers und Berliner Akademieprofessors Ernst Hildebrandt, dessen „Reise um die Welt" (3 Bde., Berlin 1867) veröffentlicht. — Seine Meinung als Musikkritiker war von großem Einfluß und hat in Sachen Wagner wie Schopenhauer so viele ungünstig beeinflußt. „Der andre hört von Allem nur das Nein"; meistens ist das so; besonders, wenn es ihm in den Streifen paßt.

(Nach Meyers Konv.-Lex.)

Und nun die Kossaksche Rezension!

B e r l i n e r M u s i k - Z e i t u n g E c h o | h e r a u s g e g. v o n e i n e m V e r e i n t h e o r e t i s c h e r u n d p r a k t i s c h e r M u s i k e r. | 4. J a h r g a n g N r. 18 | S o n n t a g d. 7. M a i 1854 (Verlag der Schlesinger'schen Buch- und Musikalienhandlung).

[141] **Gedankenspäne zur neueren musikalischen Literatur.**

Von Dr. F. Kossak.

R i c h a r d W a g n e r u n d d i e n e u e r e M u s i k. Eine kritische Skizze aus der musikalischen Gegenwart. (Halle, Schrödel und Simon. 1854.) Unter diesem Titel ist der Separatabdruck einer Reihe von Artikeln, welche Herr F r i e d r i c h H i n r i c h s aus Halle in der Leipziger Zeitschrift für Musik geschrieben hatte, als selbstständige Broschüre erschienen. Jene Artikel erregten die Aufmerksamkeit der wahren Musikfreunde so sehr, daß dieser Separatabdruck, aus dem verschiedenes nur Ephemere, oder durch den Standpunkt jener Blätter Gebotene, ausgeschieden, mehreres zum

tiefergreifenden Räsonnement Gehörige hinzugefügt worden ist, gewiß von Vielen mit Vergnügen aufgenommen werden wird. Man könnte sogar sagen von Allen, wenn man die ehrliche und anerkennende Kritik des Herrn Hinrichs beobachtet; wäre eine gewisse Fraction der Anhänger Richard Wagner's noch mit etwas Geringerem, als mit einer absoluten Anerkennung ihres Meisters zufrieden zu stellen. Für den unpartheiischen Musiker aber konnte die Würdigung des Wagner'schen Tondrama's durch Herrn Fr. Hinrichs als das Beste gelten, was bis jetzt über diesen vielbestrittenen Gegenstand geschrieben worden ist. Sie verdient zugleich höchst ehrenvoll für den Componisten selbst genannt zu werden, denn obgleich sie gewissen Ansprüchen des Meisters und seiner fanatischen Anhänger entgegentritt, räumt sie Richard Wagner als Tonsetzer und Dichter eine so ehrenvolle Stelle auf dem deutschen Parnaß ein, als wir alle sie ihm mit Freuden gönnen. Leider sind wir von Berlin aus nicht im Stande, über mehrere Specialitäten der Hinrichs'schen Kritik, welche sich direkt auf Stellen aus Wagner's Opern beziehen, ein Urtheil zu fällen, da die Ungunst der Verhältnisse jene beiden Opern, welche allein einen Begriff von Richard Wagner's Streben gewähren können, von unserer Bühne fern gehalten hat und wir allein auf den Klavierauszug und die beschreibenden trefflichen Schriften von Fr. Liszt angewiesen sind. Wie wenig aber gerade bei Opern, wie „Tannhäuser" und „Lohengrin" das dürftige Abbild der vielfarbigen Partitur maaßgebend sein kann, das haben wir leider bei einer [142] früheren Besprechung, welche die Wirkung des „Tannhäuser" unterschätzte, zu unserem eigenen Bedauern selbst erfahren müssen. Deshalb halten wir uns hier nur an einige allgemeine ästhetische Fragen, insofern deren Beantwortung theils für, theils wider Wagner ausgefallen ist. Hinrichs stellt zunächst, um die Grundzüge der Wagner'schen Eigentümlichkeit ins Auge zu fassen, zwischen ihm und einer Menge Künstler der Gegenwart den Unterschied einer sittlichen Weltanschauung fest. „Wagner ist ein Künstler, der das in seiner Begabung Liegende aus einer seltenen Energie

realisirt und sich selbst den sittlichen Standpunkt errungen hat, der den meisten seiner Zeitgenossen zu fehlen scheint. Diese Vereinigung macht ihn einzig, nicht sein dichterisches oder musikalisches Talent, welchem individuelle Schranken deutlich genug gesetzt sind. Weil aber dieser Vorzug nicht ein schlechthin gegebener, sondern ein errungener, weil nicht Begabung allein, sondern ein Streben anzuerkennen ist, das in einer trostlosen Zeit eine erhebende Richtung zeigt, muß die Anerkennung unter allen Umständen mit der Hochachtung vor der ganzen künstlerischen Erscheinung verbunden sein, welche Wagner die unbedingte ‚Liebe', die er von seinen Freunden verlangt, wenigstens einigermaaßen ersetzen wird, da sie das Werthvollste mit dieser gemein hat und nur der unmittelbaren Übereinstimmung, der unwillkürlichen Beziehung der Individualitäten ermangelt."[1] Es ist eine sehr treffende Bemerkung von Fr. Hinrichs, daß gerade der musikalische Ausdruck den sichersten Schluß auf den sittlichen Werth eines Künstlers zuläßt und daß derselbe ein Verräter ist, der nicht allein die Armuth oder den Reichthum des spezifischen Talentes, sondern auch die Fülle oder den Mangel des geistigen (wir würden lieber sagen moralischen) Strebens rücksichtslos an die Öffentlichkeit zieht. Der Verfasser spricht vorzugsweise der Musik diese eigenthümliche Macht zu, indem es nach seiner Meinung in anderen Künsten viel leichter ist, gewisse allgemeine Ideen, eine gewisse conventionelle Noblesse von Außen her aufzunehmen, als in der Musik, wo der Künstler schließlich nur sich selbst geben kann.

Wir können uns aber nicht versagen, bei dieser Stelle auf die unendlich tiefe Entwickelung eines Philosophen zu kommen, dessen Anschauung der Musik die erhabenste ist, welcher man auf dem weiten Felde der Aesthetik begegnen kann. Arthur Schopenhauer in seinem Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung" (2. Auflage. Leipzig, Brockhaus 1844) definirt unter dem Abschnitt „Die platonische Idee das Object der Kunst", die Musik, indem

[1] In der Vorlage stehen nur die abschließenden Zitationszeichen, die einführenden sind vergessen.

er sie von den übrigen Künsten ganz trennt, als das klarste Abbild des Willens zum Leben selbst, insofern dieser in einem bestimmten Individuum zur Erscheinung kommt und sich in einer Kunstform auszusprechen vermag. „Wie das Wesen des Menschen darin besteht, daß sein Wille strebt, befriedigt wird und von Neuem strebt und so immerfort, ja sein Glück und Wohlsein nur dieses ist, daß jener Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, *languor*, Langeweile ist; so ist dem entsprechend das Wesen der Melodie ein stetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen nicht nur zu den harmonischen Stufen, zur Terz und Dominante, sondern zu jedem Ton, zur dissonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe und noch mehr des Grundtons, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wissen hier augenscheinlicher als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewuß-[143]ten Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte. Der Begriff ist hier, wie überall in der Kunst, unfruchtbar: der Componist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht: wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse giebt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Componisten, mehr als in einem andern Künstler, der Mensch vom Künstler ganz getrennt und verschieden.“

Indem aber der Kern der Welt, von dem die geheimnißvolle Sprache der Musik durch das menschliche Organ redet, ein moralischer ist, wird nun auch in dem sich äußernden Individuum nur das zur Aussprache gelangen können, was in ihm als eine Mitgift der Natur vorbereitet liegt. Des-

halb möchte wohl auch bei Wagner seine ganze Weltanschauung nicht sowohl ein Resultat gleichsam der Arbeit sein, als vielmehr etwas ihm Ureigenthümliches, nur allmählich durch Studien und Schicksale befruchtet Entwickeltes, so daß sein materielles Können und sein moralisches Wirken nicht getrennt oder gar in einem gewissen Widerspruche untereinander, sondern als engverbunden dastehen. Wir folgern hieraus, daß weil bei Wagner sein intellektuelles Können von dem moralischen Wollen, also auch das dichterische und kritische Element in ihm, von dem musikalischen überboten wird, sein besseres Theil in der Musik ruht. Die Wirkung, welche seine dramatischen Arbeiten auf unverdorbene Naturen machen, bestärkt uns in dieser Ansicht, wenn auch seine Anhänger nicht von der Marotte ablassen wollen, die Bedeutung des sogenannten „Kunstwerkes der Zukunft" eher in allem Andern, als gerade in dem musikalischen Elemente desselben zu suchen.

(Forts. aus Nr. 19 | Sonntag d. 14. Mai 1854.)

[149] Die Gläubigen des Kunstwerks der Zukunft, an welche der Verfasser der vorliegenden Broschüre in seinem sechsten Abschnitt ein ruhiges aber ernstes Wort richtet, erniedrigen die Musik in einer Oper zur Magd des Textes, oder damit wir nicht durch diesen trivialen Ausdruck Anstoß erregen: der poetischen Absicht, des dramatischen Verlaufes. Herr Hinrichs macht dadurch, daß er das Verhältnis zwischen Wortsprache und Musik in der Oper als einen Vergleich zwischen zwei Partheien, als das Gleichgewicht zweier ebenbürtigen Großmächte darstellt, jener Schule größere Concessionen, als sie streng genommen zu erwarten berechtigt ist. Wenn wir uns beim Genuß einer Opernmusik selbst beobachten, so werden wir finden, daß wir zuerst von dem rein Musikalischen, in zweiter Instanz erst von dem Gedanklichen des Amalgams in einer Theatermusik ergriffen werden. Wie aus einer abgefeuerten Kanone zuerst der Lichtblitz, später die Schallwirkung unsere Sinne erreicht, so verhält es sich auch mit den Ton- und Wortemanationen. Wie es für das

Licht innerhalb der irdischen Dimensionen keinen passenden Raum zu seiner Ausmessung, einen solchen aber sehr wohl für den Schall giebt, so wirkt auch die Musik unmittelbar auf uns; beim gegliederten Worte dagegen können wir sehr wohl den zurückgelegten Weg und seine logischen Schwingungen nachweisen. Daher kommt es, daß sich, wie wir alle Tage erfahren, die Musik einer Oper ganz selbständig conserviren und separirt von ihrem Texte ein eigenes Dasein führen kann, während wir dieses, auch von den besten Operndichtungen, wohin offenbar Tannhäuser und Lohengrin zu rechnen sind, nicht behaupten möchten. Ein nach den Regeln der musikalischen Kunst gegliedertes Tonstück vermag ohne die Interpretation des Textes der Empfindung vollkommen zu genügen; welches dramatische Gedicht, das mit Rücksicht auf eine hinzuzufügende Composition geschrieben worden ist, vermöchte aber wohl auch nur im Entferntesten etwas Aehnliches zu leisten? Selbst die Saiden des neuen Propheten werden Nie-[150]manden überreden können, daß die außerordentlich ergreifende Wirkung einiger Stellen des Lohengrin und Tannhäuser, der gerade an diesen Orten überaus gelungenen Dichtung und nicht dem Mysterium der Musik, an dem alle Definitionen scheitern, zuzuschreiben sei.

Auch das Kunstwerk der Zukunft kommt nicht über die alte unglückliche Ehe zwischen Dichtung und Musik auf der Bühne heraus. Auch in ihm steht, soviel immerhin von einer Harmonie der Seelen gefabelt wird, der Text unvermeidlich unter dem Pantoffel der Musik. So sehen wir, daß in den bisherigen Leistungen des Componisten und Dichters des Zukunftkunstwerks eine starre Einseitigkeit dominirt, wie sie durch die Besonderheit seiner musikalischen Naturanlage dictirt wird. Man sollte meinen, daß nichts mehr Propaganda für die neue Schule gemacht haben würde, als wenn das Kunstwerk der Zukunft seine Stoffe aus einer den Zeitgenossen näher stehenden Epoche, in der sich anscheinend für diese Manier denkbare[1] Ausgangspunkte finden, gewählt hätte. Statt dessen hält sich Richard Wagner,

[1] Die Vorlage sagt „denkbaren" (oder soll es heißen „dankbare"?).

nachdem er seine erste Jugendperiode hinter sich hat, streng innerhalb eines mythischen Gebietes, zu dessen Schilderung das Reich der Anschauung ihm doch nichts bieten konnte. Aber das ist der geheime Instinct eines musikalischen Genius in ihm, daß ihm derselbe unbewußt Bilder und Worte eingiebt, für welche sich die geeigneten Töne präformirt in seiner Seele finden. Er schafft so nicht ein Kunstwerk der Zukunft, sondern das Kunstwerk eines gegenwärtigen bestimmten Individuums, dessen Gedanken und Gefühlsäußerungen, so wie Formen und Unformen, nur für dasselbe allein, Geltung und Recht haben. Weil ihm allein vor Millionen Andern angeboren worden ist, den Sinn und poetischen Duft einer rührenden Sagenzeit ausklingen zu lassen, darum baute er sich, wie die Biene, eine Wachszelle, um in das regelmäßig construirte Wortgehäuse seinen Tonhonig zu verschließen, wenn er aber nun, mit der Feder hinter dem Ohre, von dem Katheder der Kritik aus, uns mit Heftigkeit vordemonstriren will, daß seine Zelle nach ganz andern mathematischen Gesetzen construirt und sein Honig aus ganz andern Blumen gesogen worden sei, als Zellen und Honig seiner Vorgänger, so darf man ihn wohl an die Grenzen aller Sterblichkeit erinnern.

Für Musikfreunde, die mit uns gleicher Gesinnung sind, citiren wir hier noch einige Sätze, die sich im 2. Band der Parerga und Paralipomena des früher genannten Philosophen vorfinden. „Die große Oper“, sagt A. Schopenhauer, „ist eigentlich kein Erzeugnis des reinen Kunstsinnes, vielmehr des etwas barbarischen Begriffs von Erhöhung des ästhetischen Genusses, mittelst Anhäufung der Kräfte; während doch die Musik, als die mächtigste aller Künste, für sich allein, den für sie empfänglichen Geist vollkommen auszufüllen vermag; ja ihre höchsten Productionen, um gehörig aufgefaßt und genossen zu werden, den ganzen ungetheilten und unzerstreuten Geist verlangen, damit er sich ihnen hingebe und sich in sie versenke, um ihre so unglaublich innige Sprache ganz zu verstehen.“ —

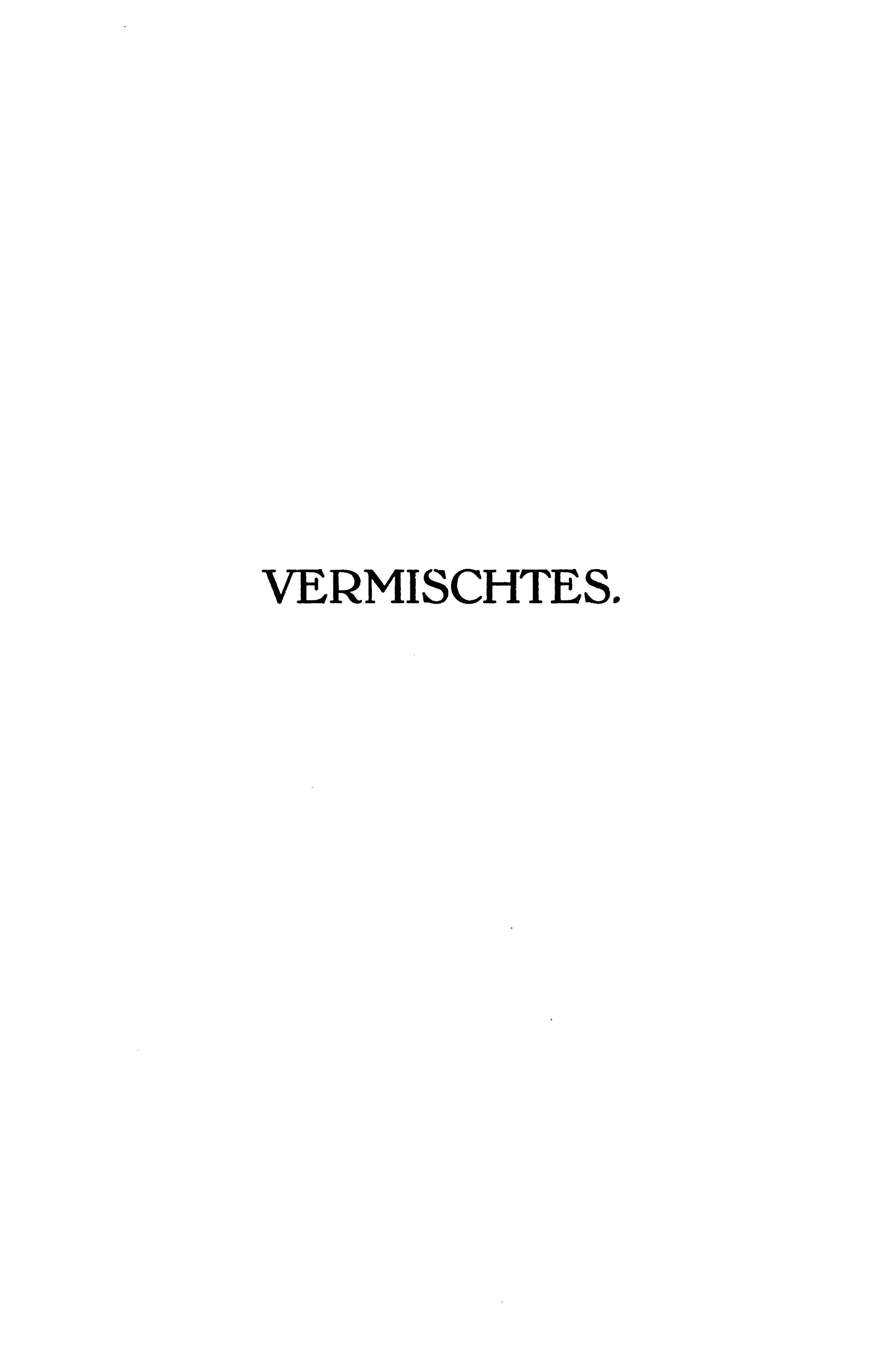
„Es möchte hingehn, obgleich ein rein musikalischer Geist es nicht verlangt, daß man der reinen Sprache der

Töne, obwohl sie, selbstgenugsam, keiner Beihülfe bedarf, Worte, sogar auch eine anschaulich vorgeführte Handlung, zugesellt und unterlegt, damit unser anschauender und reflektirender Intellekt, der nicht ganz müßig sein mag, doch auch eine leichte und analoge Beschäftigung dabei erhalte, wodurch sogar die Aufmerksamkeit der Musik fester anhängt und folgt, auch zugleich dem, was die Töne in ihrer allgemeinen bilderlosen Sprache des Herzens besagen, ein anschauliches Bild, gleichsam ein Schema, oder wie ein Exempel zu einem allgemeinen [151] Begriff, untergelegt wird: ja dergleichen wird den Eindruck der Musik erhöhen. Jedoch sollte es in den Schranken der größten Einfachheit gehalten werden; da es sonst dem musikalischen Hauptzweck entgegen wirkt." Man sieht wohl, daß unser Philosoph noch weit davon entfernt ist, den Gedanken der Nothwendigkeit eines Kunstwerkes der Zukunft zu begreifen. Ja er sagt noch mehr: „Strenge genommen könnte man die Oper eine musikalische Erfindung zu Gunsten unmusikalischer[1] Geister nennen, als bei welchen die Musik erst eingeschwärzt werden muß, durch ein ihr fremdes Medium, also etwa als Begleitung einer breit ausgesponnenen faden Liebesgeschichte und ihrer poetischen Wassersuppen: denn eine geprägte, geist- und gedankenvolle Poesie verträgt der Operntext gar nicht, weil einem solchen die Composition nicht nachkommen kann. Nun aber die Musik ganz zum Knechte schlechter Poesie machen zu wollen, ist ein Irrweg, den vorzüglich Gluck gewandelt ist, dessen Opernmusik daher, von den Ouvertüren abgesehen, ohne die Worte gar nicht genießbar ist." Sollte man nicht dasselbe von dem größeren Teile der beiden bisherigen Proben des Kunstwerkes der Zukunft sagen können?[2]

---

[1] So natürlich Schopenhauer; Kossaks Artikel hat den Druckfehler „unmusikalischen".

[2] Die Fortsetzung dieser Kossakschen „Gedankenspäne" in Nr. 41 desselben Jahrganges behandelt übrigens Ernst Otto Lindners Buch „Die erste stehende deutsche Oper" mit großem Lobe; und in der Märznummer desselben Bandes hat der „Evangelist" Schopenhauers bereits Bruchstücke aus seinem Werke mitgeteilt.



VERMISCHTES.

ZUR BIOGRAPHIE ARTHUR SCHOPENHAUERS.

(VERMISCHTE KLEINE BEITRÄGE AUF GRUND NEUEN URKUNDLICHEN MATERIALS.)

Von

FRANZ MOCKRAUER (Dresden).

Schopenhauers Vorfahren.

In Ergänzung der von Wilhelm von Gwinner („Schopenhauers Leben", 3. Aufl., S. 1 f.) gemachten Mitteilungen über die Vorfahren Arthur Schopenhauers können wir, durch die Freundlichkeit des Herrn Richard Schopenhauer, eines jetzt in Zoppot lebenden entfernten Verwandten, den Text einiger alten Urkunden veröffentlichen, welche uns über Salomo Schopenhauer, dessen Sohn Simon und deren Familie etwas mitteilen und auch sonst kulturgeschichtlich nicht ohne Wert sind.

Zuvor aber vergegenwärtigen wir uns, auf Grund der Richard-Schopenhauerschen, Gwinnerschen und Grisebachschen Angaben den Stammbaum:

Salomo Schopenhauer

Mutmaßliches Geburtsjahr 1550, da ihm 1580 ein Sohn geboren wurde.

Simon Schopenhauer (I) zu Petershagen-Tiegenhof; geb. zu Fürstenau 1580, gest. zu Petershagen 1660. Im Alter von 50 Jahren in zweiter Ehe mit Sara, geb. Hintz, aus Rückenau, Kr. Elbing, vermählt. Die erste Ehe scheint kinderlos gewesen zu sein.

Gregor Schopenhauer zu Niedau, Kr Marienburg. Lebte dort im Jahre 1609.

Michael Schopenhauer zu Tragheim, Kr. Marienburg. Lebte dort im Jahre 1615.

Beides wahrscheinlich Söhne des Salomo (nach Protokollbüchern des Kgl. Polnischen Ökonomie-Obergerichts in Marienburg).

Bartholomaeus Schopenhauer (I) zu Brodsack bei Neuteich, Kr. Marienburg; geb. 8. XI. 1639 zu Petershagen-Tiegenhof. Vermählte sich 1669 mit Catharina, geb. Christoph, aus Ladekopp, Kr. Marienburg. Gest. 11. XII. 1715.

Johann Schopenhauer (I) zu Petershagen-Tiegenhof. Vermählt mit Maria, geb. Pfeiler, aus Elbing.

Simon Schopenhauer (II) zu Fürstenau. Seine Witwe setzt 1683 ihren unmündigen Kindern Hans Schopenhauer zum Vormund (nach Protokollbuch des Ökonomieamts Tiegenhof).

Bartholomaeus Schopenhauer (II) zu Brodsack. Dort geb. 1677. Gest. 1744.

Johann Schopenhauer (II). Erwirbt auf Grund des Geburtsbriefes (ausgestellt 1688 zu Elbing) im Jahre 1695 das Danziger Bürgerrecht und pachtet das städtische Gut Stutthof. Name seiner Ehefrau bis jetzt nicht zu ermitteln.

Salomo Friedrich Schopenhauer. Geb. 23. III. 1741.

Johann Bartholomaeus Schopenhauer (I). Geb. 22. IV. 1779.

Johann Leo Schopenhauer, älterer Bruder und Vormund des Andreas.

Andreas Schopenhauer zu Danzig. Geb. 29. VI. 1720. Gest. 23. XII. 1793. Vermählt gewesen mit Anna Renata Soermans (Tochter des holländischen Residenten von Danzig).

Heinrich Floris Schopenhauer. Geb. im Juni 1747. Gest. 20. IV. 1805. Vermählt gewesen mit Johanna Henriette Trosiener.

Johann Friedrich Schopenhauer. Getauft 25. VIII. 1748. Gest. 24. IV. 1794.

Michael Andreas Schopenhauer. Geb. 1758. Gest. 1816.

Karl Gottfried Schopenhauer. Geb. 1761. Gest. 1795.

Johann Bartholomaeus Schopenhauer (II). Geb. 7. III. 1814.

Arthur Schopenhauer.

Luise Adelaide Lavinia Schopenhauer. Geb. 12. VI. 1797. Gest. 25. VIII. 1849.

Johannes Robert Schopenhauer. Geb. 3. IX. 1846.

Johannes Richard Schopenhauer. Geb. 13. VIII. 1873.

Anna Dorothea Schopenhauer. Geb. 27. II. 1906. Gest. 4. III. 1910.

Emil Hugo Schopenhauer. Geb. 24. III. 1876. Gest. 1. X. 1909.

Otto Georg Schopenhauer. Geb. 10. VIII. 1883.

Ernst Robert Schopenhauer. Geb. 4. XI. 1894.

Es folge nun, in diplomatisch getreuem Abdruck, eine uns urschriftlich vorliegende, im Jahre 1689 geschriebene Notiz des Bartholomaeus Schopenhauer (I) über seine Eltern, Simon und Sara, also die Ururgroßeltern Arthurs:

Etwas. Nach. Nicht. Von.[1] Meinen. Selig. Eltern. Ihr. Lebens. Lauff. ſo viel. alß. ich. Wiſſenſchafft.[2] darvon. Habe.

Mein. Seliger. Vater. iſt in Fierſtenau Gebohren. vndt aufferzogen worden. ſein. Nahme war Siemeon. Schopenhauer. Genandt. Er hat. meine. Selige Mutter. zur Ehe Genom̄en. Als. Er ungefehr. von. 50 Jahren. Se[3] Ein Witwer. Geweſen. den. Er [hat] zu vor. all. Eine Frau... Gehabt. . Er hat mit. meiner. Seligen. Mutter. Gezeüget . . . 4[4] Kinder. Nehmlich. 3. Söhne. vndt. Eine. Tochter. . Er hat mit. meiner. Seligen. Mutter. Gewohnet. auff. die 30 Jahren. auff. Peters. Hagen. vndt iſt ein. Kierchen. Vater Geweſen. in der Tiegenhagengiſchen.[5] Kattoliſch. Kierchen. Er iſt mit Tode abgangen. in dem. Año . . 1660ſten Jahres. Als. der Krieg.[6] ein. Ende. nahm. Als. Er ſeine Lebens. Zeit. Vngefehr auff. 80 Jahr Gebracht. Hat.

Meine Selige Mutter. iſt in dem. Dorff. Richenau. Gebohren. vndt. auff. Erzogen. worden. Ihr. Nahm wahr Sahra. Hintzen. Genandt vndt. iſt mit. Tode abgang . . in dem. Aō. 1666.[7]ſten. Jahres. in dem Maje. — — — — — — — — — —

Anlange[n]de. was. ich. Bartholomeus. Schopenhauer. Selber. von Meine[m]. Lebens. Lauff. Wiſſen. ſchaft. Habe. . Alſo bin. ich auff. dieſe Müh. ſelige. Weldt. Gebohren. in dem Aō. 1639.ſten. Jahres. Achtage. vor. Martino.[8] vndt zur. Heilig. Tauff. Befordert. Nach. dem. ich. ein. wenig. Erwachſen. wahr. wahr. wierde.[9] ich. nach. geleg. Heit zur ſchulen. gehalten. biß. ich. kunte. beten. leſen. Schreiben. vndt Rechnen.

Nach. dem. bin ich. zur. gewönichlichen. Arbeit. vndt. Haußhaltung. gehalten. Biß. ich. meinen. geſellen. Standt. erReichte. biß in dem. 30 Jahr. In dem Selben Jahr. Habe ich. mich. nach. ſchickung. Gottes. [in den] Heilig. Eheſtandt. Begeben. mit der da Mahlig. Jungfrauen. . — Chattarina. Ch Chriſtoffin. genandt. In dem —. Aō. 1669. J. 3 Woch. für Martino.: — . Nach. dem Hat mich. got. an Kinder. geſegnet.

---

[1] „V, W, F, K" werden in der Schrift von „v, w, f, k" nicht unterschieden.

[2] Für „ſſ" steht regelmäßig der bekannte Schnörkel; „ß" wird aber davon unterschieden.

[3] Kleinster Druck bedeutet durchgestrichen.

[4] „4" korr. aus einer nicht lesbaren Ziffer.

[5] d. h. „zu Tiegenhagen befindlichen".

[6] Der schwedisch-polnische Krieg; Friede zu Oliva, 3. Mai 1660.

[7] „1666" korr. aus „1659" oder „1639".

[8] 3. XI. 1639. — [9] Gemeint offenbar: „wurde".

mit. Ihr 2 Söhne. vndt 3 Töchter. Der Elteste Sohn. ist mit Tode. abgangen. in seinem. 3ten. Jahr seines, alters — — — — — —

Aō. 1676. J. Bin . ich. zum. Kierch. Vater Erkohren. zu Neigen. Teich. in der Luterischen. vndt. Kattolisch. Kirch Kierch 3 Woch. vor. ostern. Habe ich. müssen. zu schweren. in Beiden. Kierch.

Gott. der almechtige. verleige. nun. weiter. gute Gesundtheit
So lange es. ihm. gefallen. wierdt. Anño. 1689.[1] — — —

Auch. auff. gesezt. wen. ich. sterben. werde waß. vor einen Leich Teckst ich. begehr. wo es. anders. sein kan. vndt. Zeidt. leiden. wierdt Aus. der 2. Epistel. S. Paulo an die Timotheum. auß. dem 4 Capitel. die Siebende vndt. 8 Fersch. die lauten. also.

Ich. Habe einen. guten. Kampff. gekämpffet.
Ich. Habe den Lauff vollendet. .
Ich. Habe. Glauben. Gehalten. Hinfort. ist. mir beygelegt. die Krone der gerechtigkeit welche mir der Hr. an Jenem. Tage. der gerechte Richter geben mier.[2]
Nicht aber mier allein. Sondern. auch. allen. die Seine Erscheinung lieb Haben. Amen.

Bartholomeus. Schopenhauer. Aō. 1689.[3] J. Habe ich. dis. Geschrieben.

Von anderer Hand, offenbar von seinem Sohn Bartholomaeus (II), wurde hinter das „Schopenhauer." ein „Senior" eingefügt, ferner hinzugesetzt:

aō. 1715. [den] 11 Dec: ist Seelig Verschieden nach dem er sein alter gebracht auff 76 Jahr 5. woch. . 3 Tage.

Dem Beispiele seines Vaters folgend, hat **Bartholomaeus Schopenhauer** (II) einen ähnlichen Familienbrief über seine Eltern und seine früheren Vorfahren, somit auch über diejenigen Arthur Schopenhauers, hinterlassen. Der verfeinerte, in zeremoniellen Wendungen sich bewegende Stil samt der in fragwürdigem Latein abgefaßten Überschrift hebt sich von der ungelenken bäuerlichen Schreibart des Vaters charakteristisch ab. Die Aufzeichnung lautet:

[1] „1689" korr. aus „1684".
[2] „mier." versehentlich statt „wiert t.".
[3] „1689" korr. aus „1684".

[1] Cursum Vita Nostra Parentes, Lebends-Lauff vnserer Eltern.
Betreffende Ihrer Ehrlichen Ankunfft v darauff Chriestlich geführten Lebends Fortgang[1] u. Seeligen Abschieb. Abschied.

Vnser Seeliger Hr Vater ist gewesen d. Ehrbahre u. wohlgeachte Hr. Barthel Schopenhauer, Beliebt gewesener Mittnachbar d. Dorffschafft Brodt-Sack, wie auch verordneter Kierchen Vorsteher der Beyden Kirchen
in
in Neüen-Teich, Er ist dem Jahr Chriesti 1639 d.[2] 3. Nov. auff Peters-Hagen, von Chriestlichen v. Ehrlichen Eltern gebohren worden. sein Seeliger Hr Vater ist gewesen d. Ehrbahre u. wohlgeachte Hr Siemon Schopenhauer Beliebt gewehsener mittnachbar gedachter Dorffschafft Peters-Hagen wie auch verordneter Kierchen-Vorsteher d. Kirchen auff Tiegen-Hagen, die Fr Mutter ist gewesen die Ehrbahre v. Tugend[er]sahme Fr Sara, gebohrne Hintzin, Der Hr. Gros-Vater von des Vatern wegen ist gewesen d. EhrB. v. wohlgeachte Hr Salomon Schopenhauer Beliebt-gewesener Mittnachbar d. Dorffschafft Fürsten-Aue
Der Hr Gros-Vater von d. Mutter wegen ist gewesen der wohl Ehrbahre u. wohlgeachte Hr Jacob Hintz geschworner Königl[3] Schultz, v. Beliebt-gewesener Mittnachbar d. Dorffschafft Ricken-Aue, Von diesen nun
er
vorgedachten Ehrlichen Eltern ist nebst noch 2. gebrüd. alß nehmlich Johan v. Siemon, v. 1 Schwester Sara gebohren v. aufferzogen worden |: wovon nur noch die Schwester im Leben :| Vndt Gleich nach geschеehener Leiblicher zur Geistl Wied. Geburt Befördert worden. nachgehends auch mit zu nehmenden Jahren zur Schulen gehalten worden. worinen er nebst dem Grund des wahren Chriestenthumbs auch Lesen Schreiben u. Rechnen gelernet, Wie er
zur
nun Erwachsen Ist er Häußlichen Arbeit gehalten worden wie es dahmals in denen Krieges Zeiten [fast][4] sehr Beschwerlich gewesen, Ao. 1660 im April Monath ist sein S. HrVater mit Tode abgangen, kurtz vor dem Olivischen Frieden Schlu[s]
Ao 1666. im Monath May ist die Fr Mutter mit Tode abgangen. Ao 1669. den 3 Wochen vor Martin[o] Hat er sich mit unser Lieben Fr Mutter im 30 st. Jahr seines alters
mit der damahligen J. Catharina ds. Ehr Besten v. weisen H. Märten Chriestoff,
alß unser Seel Fr Mutter
wohlverordneter Teichgeschwor[ner] ds. Tiegenhöffischen Gebiets, wie auch ge-

---

[1] Für F, V, W und Z dieselben Schriftzeichen wie für f, v, w und z.
[2] Für „den", „des" abkürzende Zeichen im Original.
[3] Für „lich", „lichen" u. s. w. abkürzendes Zeichen im Original.
[4] Vor dem unsicheren „fast" ein getilgtes Wort: „dam" (?).

Schworner Schultz v Beliebt gewesener Mitnachbar d. Dorffschafft Ladekopp. Ehe-Leiblichen Jungf: Tochter|: alß unsere Fr Mutter:| in den. H Ehestandt Begeben
Seegen
vndt durch Gottes mit Ihr gezeüget 2. Söhne v. 3. Töchter wo von das Erste
nahmens [Martin]
nehmlich d. eine Sohn im 3. Jahr seines alters durch den zeitl Tod schon Vorher
es der
gang[en.] Wier andern aber annoch so Lange als d. Liebe Gott| im Leben
haben will|
er
[2] Ao. 1676., 3. Wochen vor H. Ostern ist zum Kierchen Vorsteher der Beyden Kirchen in Neüen Teich, durch ablegung des. Eydes Bestätiget worden.
er er
Ws seinen Abschied Betrifft ist nach dem durch ³/₄ Jährige Mattigkeit der Maaßen entkräftet worden das er den 11 Decembr 1715. Vhr 5. Morgends Ohn einige Anzeigende Kranckheit Sanfft v. Seelig in dem HErrn entschlaffen nach dem Er sein Leben gebracht auff 76. Jahr 5. Wochen 3. Tage Vndt ist 5. Kind. Vater, 12. Kind. Gros-Vater, v. 1. Kindes Elter Vater geworden. Vndt Im Ehestandt gelebet 46. Jahr., Sein Leichen Text ist gewesen die 7. v. 8. V. aus dem 4. Cap: d. and[ern] Epistel P. an den Timotheum
wie vorgedacht

[Folgen 12 Zeilen über die Vorfahren der Mutter, d. i. der Catharina Christoph.]

Gott der allmächtige wolle die Fr. Mutter noch zu Langen Zeiten |: doch nach seinem H. Willen :| Bey gutter gesundtheit erhalten, vnß allen aber wolle d. Grose Gott Bedenken Lehren das wir alle sterbliche menschen sindt, v. das
v.
wir in diesem Jamer-Thal nicht Ewig Wohnen Leben Könen, sondern das
d.
wir dis Zeitl müßen Beschließen v. Verlaßen, Auff das wen Todt an die Tühr unsers Hertzens solte anklopffen wier nicht dürffen Er-Schrecken noch Verzagen, sondern mit Freüden Könen Folgen v. aus diesem Mühseeligen Elenden Leben eingehen in das erwünschte Ewige Seelige Leben, v. dises alles umb Christo Jesu vnsers Herrn v. Heylandes
willen Amen

Ao. 1716. den 29. Januarij

B. Schopenhauer[1]

[Folgen weitere nachträglich hinzugefügte Familiennotizen über den Tod seiner Mutter und seiner Schwester.]

---

[1] Unter dem Namen mit gleicher Tinte ein Zeichen, das wohl als M[anu] P[rop]ria zu deuten ist.

Für jenen Johann Schopenhauer (II) (Urgroßvater Arthurs), der 1695 das Danziger Bürgerrecht erwarb und den Grund zum Ansehen und Wohlstande der Familie legte, wurde 1688 vom Rat zu Elbing ein Geburtszeugnis ausgestellt.[1] Das Original dieses Zeugnisses befindet sich jetzt unter Abt. 300, 60 Nr. 6645 auf dem Staatsarchiv in Danzig; nach einer mittelst Durchpausen angefertigten Kopie des Herrn Richard Schopenhauer und einer Abschrift des Staatsarchivs, welches auch diesen Abdruck kollationierte, lautet der Text der Urkunde, wie umstehend.

Carl Iken.

Über den näheren Freundeskreis Schopenhauers während seiner Berliner Studienjahre 1811—1813 wissen wir nicht allzuviel. Gwinner nennt nur Joseph Gans und Helmholtz[2] und meint, daß Schopenhauer „außerhalb des Universitätsgebäudes jeden Umgang, der auf seine innere Entwickelung hätte Einfluß gewinnen können, gänzlich mied". (Gw.[3], S. 76.) Demgegenüber macht Grisebach („Schopenhauer", S. 69f.) mit Recht darauf aufmerksam, daß Schopenhauer sich zwar von der sogenannten Gesellschaft fernhielt, aber keineswegs vereinsamt war oder ungesellig lebte, und nennt einen dritten Namen aus jener Zeit: Carl Iken. Die Zeugnisse über Schopenhauers Beziehung zu diesem Kommilitonen sind bisher äußerst spärlich gewesen und beschränken sich, während Briefe vollständig gefehlt haben, auf eine Äußerung Schopenhauers gegenüber Frauenstädt: „Schopenhauer erzählte mir von einem passiven Genie, einem seiner frü-

---

[1] Darf man mit Gwinner (Gw.[3], S. 2) annehmen, daß Johann Schopenhauer 1688 geboren wurde, also die Ausstellung des Geburtsbriefes im Geburtsjahr erfolgte und das Danziger Bürgerrecht von ihm im Alter von 7 Jahren erworben wurde?

[2] Aber er nennt beide nicht bei Schilderung der Berliner Studentenjahre Schopenhauers, sondern erst des Weimarer Aufenthaltes um 1813. — Schopenhauer vermutete später, daß dieser Helmholtz der Vater des berühmten Physikers sei. Eine Stütze findet die Vermutung durch die Mitteilungen von Leo Koenigsberger, „Hermann von Helmholtz", 1902, Bd. I, S. 1.

Wir Bürgermeistere und Rahte

der Königlichen Stadt Elbing thun nechst entbietung Unserer

Dienste und freundlichen Grußes Männiglichen nach Standes Gebühr kundt daß vor unß erschienen die Ehrenveste Nahmhaffte und Wollweise Herren Geschworne Richter und Beysitzere unsers Stadt-Gerichtes, und hernach geschriebenes Gezeugniß einer Ehelichen Gebuhrt auß Ihren Büchern vorgetragen Actum coram Spectabili Judicio Civitatis Veteris Elbingensis, die 29 Octobris Anno Domini Millesimo, Sexcentesimo, Octuagesimo Octavo. Vor denen Erbahren Gerichten Persönlich gestanden die Erb. Daniel Conrad Bürger und Mältzenbräuer auch Garten Vogdt. und Salomon Pfeiler Bürger und Kauffmann alhier, der Erste 44, der Andere 36 Jahr alt, beyde Glaubhaffte Männer, ordentlich geladen, haten mit aufgehobenen Armen und fürgestreckten fingern stabendes Eydes Zu Gott geschworen, daß Joan Schopenauer auß einen Vnberüchtigten Vollkommenen Ehebette gezeuget und Gebohren von den Erbahr. Joan Schopenauer Mitnachbarn Zu Tiegenhoff seinen Vater, und Maria Pfeilerin seiner Mutter, Ehrlichen freyen Leuthen, Deutscher Art und Zungen die sich dermaßen gegen Jederman verhalten, daß Sie Ihnen anders nichts als was Zur Ehren dienet, nachzusagen wissen. Ursach Ihrer Wißenschafft sagen beyde Zeugen, daß Sie die Eltern wohl Kennen, seind Beide auf deren Hochzeit gewesen und mit genauer Freundschafft Ihnen Zugethan; Welche Eltern von Jederman vor Rechtmäßige Eheleuthe undt Joan Schopenauer vor dero ehelichen Sohn gehalten worden **So wahr Ihnen Gott helfe und sein Heiliges Wort.** Actum ut supra ex libro Natalium judicij. Wie nun solches für Uns aufgezeuget worden, als Zeugen wir es vor Männiglichen. Urkundlich mit anhangenden Insiegel dieser Stadt bekräfftiget in Elbing den 17 Novembris, Anno Christi 1688. Isr. Feyerabendt secretar. m. p.

heren Bekannten, wenn ich nicht irre, Namens Iken. Dieser habe ihm einst den famosen Roman: ‚Schelmufski's Abenteuer zu Wasser und Land‘ gebracht und sei ganz vernarrt in dieses Buch gewesen. An diesem meiner Bekannten, sagte Schopenhauer, hatte ich einen rechten Beleg für die Identität und Unveränderlichkeit des Charakters. Er war, was Jean Paul ein passives Genie nennt; er hatte große Empfänglichkeit für alles Aesthetische, konnte aber selbst nichts machen. Schopenhauer zitirte mir bei dieser Gelegenheit aus dem Gedächtniß einige Stellen des erwähnten ‚Schelmufski‘ so drastisch, daß er mich reizte, später, als eine neue Ausgabe dieses Romans in Leipzig erschienen war[1], mir ihn kommen zu lassen“ usw. Frauenstädt vermutet sodann mit Recht, daß dieser Iken ein „Universitätsfreund Schopenhauers“ gewesen sei; „denn in seinen Berliner Collegienheften findet sich ein ‚Auszug aus einem Heft, das Iken in Boeckhs Collegio über Platon geschrieben‘“.[2] (Lindner-Frauenstädt, „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.“ S. 187.)

Erst Grisebach („Schopenhauer“, S. 70) ergänzt die Frauenstädtschen Bemerkungen, wie folgt: „Iken hat sich später durch die, im Verein mit Kosegarten, herausgegebene Übersetzung von Nechschebis Novellenbuch ‚Toutinameh‘, sowie durch Herausgabe neugriechischer Volkslieder bekannt gemacht. Über das erstere Werk berichtet Goethe in den ‚Tag- und Jahresheften‘[3], über das letztere in ‚Kunst und Alterthum‘[4].“

Geboren war Carl Jakob Ludwig Iken, der einer drei Jahrhunderte hindurch angesehenen Gelehrtenfamilie Norddeutschlands entstammte, am 7. September 1789 zu

---

[1] Der Roman „Schelmuffskys Warhafftige Curiöse und sehr gefährliche Reisebeschreibung Zu Wasser und Lande“ ist verfaßt von Christian Reuter und erschien zuerst 1696 in zwei Bearbeitungen, einer kürzeren (A) und einer breiteren (B): Neudruck beider Ausgaben 1885, Halle a. S.

[2] Jetzt unter Schopenhauers Nachlaß auf der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin, in Nr. 5.

[3] Weimarer Ausg. 1. Abt., Bd. XXXII, S. 176.

[4] Weimarer Ausg. 1. Abt, Bd. XLI, S. 16 ff., 324, 353.

Bremen und lebte daselbst als Privatgelehrter und Schriftsteller. Er war also fast gleichaltrig mit Schopenhauer, starb aber viel früher, nämlich am 23. April 1849 zu Florenz. Er war einer der ersten Deutschen, die für das Neugriechentum wirkten[1], und stand zu Goethe in Beziehungen, der an ihn am 27. September 1827 einen langen Brief über die „Helena"-Episode richtete.[2]

Es ist nun aus dem Nachlaß des verstorbenen Stadtverordnetenvorstehers von Berlin, Dr. Wolfgang Straßmann, der ein besonderer Verehrer Schopenhauers war, eine Brieftasche des Philosophen in den Besitz der Tochter des Herrn Dr. Straßmann übergegangen, und diese hat uns den Inhalt der Brieftasche zur Veröffentlichung freundlichst überlassen. Die 13,5 × 20 cm große Brieftasche aus rotem Saffianleder enthält in ihren z. T. zerissenen Papierfächern ein von vornherein dazu gehöriges Notizbuch und einige lose Blätter, Dokumente und briefliche Mitteilungen, die nicht von Schopenhauer herrühren, sondern an ihn gerichtet oder für seine Zwecke bestimmt waren. Dagegen finden sich in dem Notizbuch eigenhändige Aufzeichnungen Schopenhauers, betreffend seine erste italienische Reise (Finanzen; Adressen von Gasthöfen, Sprachlehrern, Bekannten usw.; Reiserouten; Bücher über Italien), auch einen Biberbau in der Nähe von Magdeburg („man müßte sich an einen Forst-

---

[1] In dem von ihm über die Familie „Iken" geschriebenen Artikel (Ersch und Gruber, Allgem. Encykl. d. Wissensch. u. Künste, II. Section, XVI. Bd., 1839, S. 101 ff.) gibt er von sich selbst (S. 106) an, daß er „theils mehre Schriften über die Neugriechen herausgab, wie z. B. das Hellenion (1822), die griechische Constitutionsurkunde ins Teutsche übersetzt (1822), vom alten und neuen Hellas (1823), Leukothea (1825) und Eunomia (1827 mit Dr. Kind), theils auch andere Schriften, z. B. Bertram (1817) und das Touti Nameh oder persische Mährchen (1821) und vier Tabellen der Kunstgeschichte (1820 und 1824) und noch mehre andere." (Vgl. Allg. Deutsche Biogr., Bd. 14, S. 14; 1881.)

[2] Weimarer Goethe-Ausgabe 4. Abtlg., Bd. XLIII, S. 80 ff. (Vgl. ferner Weimarer Ausg. 3. Abt., Bd. VI, S. 84, Bd. VII, S. 10, 165, 221, 238, 240, Bd. VIII, S. 273, Bd. IX, S. 224, Bd. X, S. 164, Bd. XI, S. 116, 124, 153, 194, 211, 213; 4. Abt., Bd. XXVIII, S. 135, 277, Bd. XXXIII, S. 49, 219, 313, 318, Bd. XXXV, S. 231, Bd. XXXVI, S. 107 f., Bd. XL, S. 302 f.)

beamten . . . wenden“). Unter den losen Papieren dieser Brieftasche entdecken wir zwei Blätter von Ikens Hand und mit Ikens Unterschrift (bzw. C. I.), das eine, offenbar frühere, (a) undatiert, das andere (b) mit dem Datum „Frankfurt a. M. d. 8. April 1835“.

a. Quartblatt, beiderseitig beschrieben. Offenbar ein Brief Ikens an Schopenhauer. Ort und Datum fehlen. Als Ort ist aber Bremen anzunehmen, da Iken als neue Adresse eine Bremer Straße, die Knochenhauerstraße, angibt, ohne zu erwähnen, daß er auch den Wohnort wechsele. Zeitlich ist der Brief, trotz der inhaltlichen Übereinstimmung, von dem Blatt b um annähernd zwanzig Jahre getrennt, da er etwa auf das Jahr 1816 datiert werden muß. Den sichersten Anhaltspunkt hierfür gibt die Erwähnung der Englandreise der Brüder Sack. Es sind dies der nachmals bekannt gewordene protestantische Theologe Karl Heinrich Sack (1789—1875) und sein jüngerer Bruder Friedrich. Karl Heinrich Sack studierte 1810 und folgende Jahre in Berlin, machte die Freiheitskriege mit, erwarb dadurch, daß er 1815 in das Domkandidatenstift zu Berlin eintrat, ein Stipendium zu einer Reise nach England und Holland und habilitierte sich 1817 an der Berliner Universität. (Vgl. Allg. Deutsche Biographie, Bd. 30, S. 155; Meyers Konv.-Lex., Bd. 15, S. 91.) Der Reiseantritt ist mit Wahrscheinlichkeit in das Jahr 1816 (vielleicht schon 1815) zu verlegen. Es stimmt auch gut damit überein, daß Iken auf die noch nicht weit zurückliegende Berliner Studienzeit und allerlei Dresdener Besonderheiten anspielt, auf E. Th. A. Hoffmann, der 1813 bis 1815 in Dresden Konzerte gab, und auf den Akustiker Kaufmann; Schopenhauer lebte ja damals in Dresden. Ebenso begann 1815 eine neue Gesamtausgabe von Goethes Werken zu erscheinen; seine Farbenlehre war schon 1810 herausgekommen, konnte sich aber nicht Anerkennung verschaffen. Anscheinend hatte Schopenhauer, der in jener Zeit (1813—1816) mit farbentheoretischen Studien beschäftigt war, nachdem ihn Goethe 1813 in sie eingeführt hatte, seinen Freund Iken auf Goethes Farbenlehre aufmerksam gemacht. Von Schopenhauers Briefen an Iken ist leider

nichts zum Vorschein gekommen; vielleicht sind sie für immer verloren.

Der Brief Ikens lautet:

[Vorderseite:]
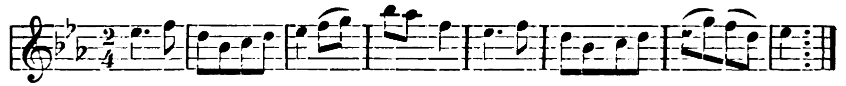
Englisches Volkslied.

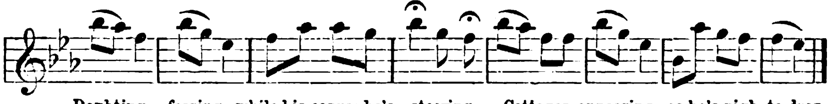
(1) Faint and wearĭlȳ thĕ way-worn traveller
Plods uncheerĭlȳ ăfraid to stop,
Wandring drearĭlȳ ănd sad unraveller
Of the māzĕs towards thĕ mountain's top.

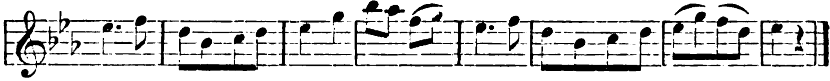
Doubting, fearing, whīlst hĭs coŭrse hĕ's steering,
Cottages appearing, ās hĕ's nīgh tŏ drop,
O how brīsklȳ thĕn thĕ way-worn traveller
Treads the māzĕs towards thĕ mountain's top.

(2) Tho' so melānchŏlȳ thĕ day is past by,
It would be folly now to think on it more,
Blith and jolly he, that can hold fast by,
As he's sitting at the goatherd's door.

Eating, quaffing āt pāst lăboŭrs laughing,
Better by half in spirits than before,
O how merry then the rested traveller
Seems while sitting at the goatherd's door.







[Rückseite:]
Das Lied hat einen ganz eignen Rhythmus, da die päonischen Füße so oft wiederkehren (– ⏑ ⏑ ⏑) Es bedeutet gewiß das Trippeln u Laufen des Wandrers, dies wird dadurch täuschend gemalt. Es geht gerade wie ein Scotch reel, ein Tanz von 4 Personen, wobei mit den Hacken gestoßen wird, wie d Italiäner mit Castagnetten. Da Sie selbst lange in England gewesen sind, so kennen Sie es vielleicht schon, sonst könen Sie sich desto leichter d engl. Weise vorstellen. Kürzlich war hier der Akustiker Kaufmann[1] aus Dresden u ließ im Concert sein Chordaulodion u Harmonichord hören. Erstres u eine Figur als Trompeter nebst einem großen Paukenkasten spielten von selbst. Ein Bataillenstück war sehr täuschend. Mir fiel sogleich ein, wie Schelmuffsky zum Bruder Graf sagt: das war der Tebel hol mer, ein Geschmitter u Geschmatter, als die 99 Kerls in Pumphosen u Schweinebratenärmeln vor d Großen Mogul standen, daß einem Hören u Sehen verging.[2] — Haben Sie auch den geistreichen Hofmann[3] in Dresden kenen gelernt? Seine Fantasiestücke[4] sind hier ein beliebtes Buch. — Neulich waren die beiden Candidaten Sack[5] aus Berlin hier auf ihrer Reise nach England, wo sie alte Codices durchschnauben wollen. Der älteste ist mir unerträglich. Ich erzählte ihnen[6] von Göthes wichtigem Werke über[7] d Farben, aber sie lächelten ganz vornehm, drehten sich um u hörten nicht drauf. Da sieht man's, der Herr giebt's den Seinen im Schlaf. — Ihre Geschichte mit d Joseph[8] ist mir auch nahe gegangen, u daß, wie Klopstock sagt, wieder in d Fräundschaft ein Mord geschehen. Aehnliches komt mir täglich vor Augen. — Noch e Bitte. Ich erinre mich, daß Sie in Berlin in e Collegium bei Lichtenstein[9] die Classen der Thiere nach Rücken-Nerven u Rückenwirbeln (vielleicht wie Kielmeier[10]) sehr lobten

[1] Wohl Friedrich Kaufmann (1785—1866); auch sein Vater Johann Gottfried Kaufmann (1751—1818) war ein berühmter Mechaniker und Erfinder von Spieluhren u. s. w.

[2] Ausg. B, 1696, S. 103 u. 106; Iken vermengt zwei Stellen.

[3] Vor „Hofmann" das durchgestrichene Wort „Musiker"; gemeint ist E. Th. A. Hoffmann, der 1813—1815, als Musikdirektor bei der Secondaschen Schauspielergesellschaft, mit dem Orchester dieser Truppe abwechselnd in Dresden und Leipzig Konzerte gab.

[4] „Phantasiestücke in Callot's Manier" (1814—15).

[5] Karl Heinrich und Friedrich Sack, s. o.

[6] „ihnen" korr. aus „Ihnen".

[7] „über" korr. aus „zu".

[8] Joseph Gans? Vgl. Gw.[3] S. 93 ff., Gris. S. 70, 88, 92.

[9] Also 1811 oder 12.

[10] Karl Friedrich Kielmeyer (1765—1844), bedeutender Zoologe an der Universität Tübingen

u sie[1] mir in e franz. Buch von Cuvier, Lamark oder Dumeril zeigten, wo noch e kleine Tabelle stand. Sie sagten noch: 6000 Jahr muß d Welt stehn, ehe e Mensch so etwas entdeckt!! Seyn Sie[2] doch so gut, mir den Titel dieses Buchs anzugeben, wenn Sie sich dessen noch erinern, ich könnte es zu meinen Stunden in d Naturgeschichte sehr gut gebrauchen. — Wissen [Sie schon,
daß e neues System der Chemie im Gange ist? Oxygen soll es nicht [mehr geben,
es heißt Elte[3] u ist von andrer Art. Ein andrer Stoff heißt Jodinn[4], der in Frankreich entdeckt ist u s. w. Ich freue mich sehr zur neuen Ausgabe von Göthens Werken.[5] Einen himlischen Genuß hat mir d Lied von d Nibelungen gewährt, nach Büschings[6] Ausgabe. Lesen Sie es ja. Ich glaube, e anonymes-

---

[1] Vor „sie" ein sogleich getilgtes „S".

[2] „Sie" korr. aus „sie".

[3] Nachdem wir in Ermangelung andrer Deutungsmöglichkeiten geglaubt hatten, das rätselhafte, in der Handschrift deutlich lesbare Wort „Elte" irgendwie auf ein Mißverständnis der Abkürzung von „El[emen]te" zurückführen zu sollen (z. B. erschienen 1816 „Elemente der Chemie" von Berzelius, dem Begründer des elektrochemischen Systems, in der Übersetzung von Blumhof), erhielten wir von einem Kenner der Geschichte der Chemie, Professor Edmund O. von Lippmann, eine sachkundige Auskunft. Dieser zufolge wäre, da es einen Stoff „Elte" und eine den Sauerstoff leugnende Theorie um 1816 nicht gibt, namentlich auch Berzelius niemals etwas derartiges geäußert hat, zu vermuten, „daß statt ‚Elte' Aether stehen soll; denn gerade um die fragliche Zeit veröffentlichte Prout in London (erst anonym, später mit Namen) die Hypothese, Sauerstoff, Stickstoff, Chlor u.s.f. seien nur Verdichtungen (wir würden heute sagen: Polymere) des Wasserstoffs und gingen daher auf eine gemeinsame Urmaterie zurück, welche letztere man schon seit langer Zeit vielfach mit dem Aether identifizierte, der als Weltaether das All erfüllt (so schon bei Newton). Die Proutsche Hypothese machte großes Aufsehen und spielte in der Geschichte der Chemie eine bedeutsame Rolle. Der Briefschreiber mag etwas über sie gelesen und den Aether (engl. ‚ether') in ‚Elte' verwandelt haben."

[4] „Jodinn" korr. aus „Jourdinn"; danach ein gestrichenes „weil". Gemeint ist das Jod (heute Jodum), welches 1811 von Courtois entdeckt wurde und wegen seines veilchenblauen Dampfes zunächst den Namen Jodine (von ἰοειδής) erhielt. — [5] 1815—20.

[6] Büsching hat mit v. d. Hagen zusammen andere mittelalterliche Dichtungen, darunter das Gudrunlied, herausgegeben, aber nicht das Nibelungenlied. Wenn Iken eine Ausgabe in der Ursprache meint, so kann es nur die von v. d. Hagen 1810 oder von Zeune 1815 sein.

Gedicht von Göthe gefunden zu haben vor Gries'[1] Uebersetzu[n]g von Tassos-[Jerusal.
Es trägt völlig d Farbe. Sagen Sie mir gelegentl Ihre Meinung drüber.
Jetzt lese ich d Somernachtstraum von Shakespeare im Original. Es ist so schön,
als wenn m e bekante Melodie hört. — Addressiren Sie künftig Ihre Briefe:
Knochenhauer-Straße[2] Nro 7, in ein paar Wochen ziehe ich aus. Leben Sie wohl.

Ihr

C. I.

b. Das andere Blatt hat Iken, wie aus dem Datum und der Ortsbezeichnung hervorgeht, in Frankfurt zwanzig Jahre später geschrieben und Schopenhauer, der damals an jenem Orte dauernd wohnte, während Iken wohl nur vorübergehend dort weilte, zugehen lassen oder vielleicht persönlich übergeben. Jedenfalls hat die Beziehung zwischen beiden, wie sich ergibt, bis in das hohe Mannesalter fortbestanden und sich noch um dieselben Inhalte bewegt, wozu kam, daß Iken seitdem Goethe persönlich näher getreten war, während Schopenhauer seit den Farbenstudien und der „Welt" I 1819 keine Verbindung mehr mit Goethe hatte.

Der Text des Blattes, der seinerseits einen Beleg für die auffallende Identität und Unveränderlichkeit von Ikens Charakter darstellt, lautet:

[Vorderseite:]

„Hochländisch."

Matt u beschwerlich,
Wandernd ermüdigt,
Klimt er gefährlich,
Nimer befriedigt,
Felsen ersteigt er,
Wie es die Kraft erlaubt,
Endlich erreicht er
Gipfel u Bergeshaupt.

---

[1] I. Aufl. 1801—02. Das gemeinte Gedicht mutet allerdings nichtsweniger als goethisch an und ist doch wohl von Gries selbst.

[2] Straße in Bremen.

Hat er mühselig
Also den Tag vollbracht,
Nun wär es thörig,
Hätt' er darauf noch Acht.
Froh ist's unsäglich
Sitzendem hier,
Athmend behäglich
An Geishirtens Thür.

Speis' ich u trinke nun,
Wie es vorhanden,
Sonne sie sinket nun
Allen den Landen;
Schmeckt's doch heut Abend
Niemand wie mir
Sitzend mich labend
An Geishirtens Thür.

[Rückseite:]

Umstehendes Lied ist
von Goethe verdeutscht
nach Faint and wearily
u steht in Goethe's Kunst und
Alter[t]hum im letzten Bande
von 1828, im vorletzten
Heft[1], (welches im Bibliothek-
ziĩer des Städel'schen
Kunstinstituts vorhanden
ist.) Das englische Original
hatte ich früher Goethe'n
brieflich mitgetheilt.
Carl Iken.
Frankfurt a M d. 8. April
1835.

[1] In der Weimarer Ausgabe 1. Abt., Bd. IV, 335 unter dem Titel „Hochländisch", datiert 1827; vgl. 4. Abt., Bd. XLII, 216 und „Festgabe zur Enthüllung des Wiener Goethedenkmals", Wien 1900, Beilage (Faksimile).

Noch ein andermal tritt uns Iken in Beziehung zu Schopenhauer, und zwar in recht geselliger, entgegen. Konrad Heyn hat Schopenhauers Namen zweimal im Fremdenbuch der Dresdener Kunstkammer gefunden (Mitteilungen aus den Sächsischen Kunstsammlungen, Bd. VI, 1915): „Unter den vielen Eintragungen von Studenten ragt hervor der Stud. philos. Arthur Schopenhauer, der von Berlin aus mit drei Kommilitonen am 17. September 1812 die Sammlung besichtigt, um seinen Besuch 1817, als er in Dresden wohnte, zu wiederholen".

Die Dresdener Kunstkammer enthielt Gemälde, kunstgewerbliche Gegenstände, Raritäten usw., von denen ein Teil 1831 in verschiedene jetzt bekannte und zugängliche Dresdener Sammlungen überging, während der Rest zusammen mit der Rüstkammer zu dem heutigen Historischen Museum zusammengefaßt wurde. Die erste Seite des betreffenden Fremdenbuchs beginnt mit der von dem Beamten eingetragenen Überschrift: „Koenigl. Kunst Kammer. [Cabinet des Raretés & Curiosités.] 1812. Den 23sten May." Die dritte Seite, noch zum selben Jahre gehörig, wird eröffnet mit der eigenhändigen Eintragung:

Arthur Schopenhauer Philos: Stud:
Sal. Hess Stud. philos. Berol.
C. Koelle Stud. Med. Berol. } den 17 Sept.
C. Iken st. philol. aus Bremen.
F. C. Weiss Stud. Philol. Berol:

Die Klammer und das Datum sind vom Beamten hinzugefügt. Mit vier Berliner Kommilitonen also hat Schopenhauer die Dresdener Sehenswürdigkeiten betrachtet; drei von diesen Reisegefährten sind uns völlig unbekannt, der vierte aber ist wieder Iken, während Gans und Helmholtz fehlen.

Über Schopenhauers damaligen Aufenthalt in Dresden konnte ich vorläufig nur bei Grisebach („Schopenhauer", S. 69) etwas finden, welcher schreibt, daß Schopenhauer „die Herbstferien des Jahres 1812 mit seiner Mutter und Schwester in Dresden und Teplitz verbrachte", leider ohne

Angabe der Quelle seiner Kenntnis. Die Bemerkung von Laun (Friedrich Schulze), welcher in seinen „Memoiren", 3. Teil, S. 78f. (1837) einen Besuch Johanna Schopenhauers in Dresden schildert, kann sich nur auf die Reise im Jahre 1810 beziehen[1]; denn er erwähnt Passow, welcher 1810 nach Dresden reiste[2], später aber in Jenkau bei Danzig lebte. Ich verdanke diese Feststellung Professor Fiebiger, Bibliothekar an der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden.

Über Iken ist nun weiter nichts zu berichten; aber durch ihn auf Dresden geführt, wollen wir diesem Abschnitt noch zwei Mitteilungen anfügen, die sich auf Schopenhauers späteres Dresdener Leben (1814—1818), und zwar wieder auf Laun und die Kunstkammer beziehen.

Launs angebliches Wort von Schopenhauer als dem „Jupiter tonans" (Gw.[3], S. 115) wird aufs bezeichnendste ergänzt nicht nur durch seinen ebenfalls oft zitierten Ausspruch, daß die Bekanntschaft mit Schopenhauer „zu den erfreulichen Ereignissen" seines Lebens gehöre (Grisebach, S. 115), sondern auch durch die nicht so bekannte Fortsetzung dieser Stelle („Memoiren", 3. Teil, S. 78): „Zu den erfreulichen Ereignissen rechne ich auch meine Bekanntschaft mit dem Doktor Schoppenhauer [sic!], dem Verfasser des merkwürdigen Buches: Die Welt, als Wille und Vorstellung. Auch solche Leser, die den darin dargelegten Ansichten nicht immer beizutreten vermögen, werden wenigstens seinem ungemeinen Scharfsinn Gerechtigkeit widerfahren lassen." In den „Blättern für litterarische Unterhaltung", 1847, Nr. 361, S. 1442, äußert sich Laun ähnlich und betont neben der „Tiefe" erneut die „Penetration" des Schopenhauerschen Geistes. Es ist doch für die Stellung, welche Schopenhauer der Romantik gegenüber einnimmt,

---

[1] Vgl. „Erinnerungen und Leben der Malerin Louise Seidler, aus handschr. Nachl. zusammengest. u. bearb. von H. Uhde", 2. Aufl. 1875, S. 49.

[2] „Fr. Passow's Leben u. Briefe, hrsg. von Wachler", Breslau 1839 S. 119 u. 129.

bemerkenswert, daß er von dem Dresdener Schriftstellerkreise durch seine wissenschaftlichen Fähigkeiten, seinen „Scharfsinn" abstach und von dieser Seite auf die „tutti quanti der damaligen Dichtergrößen", wie Ruhl sie genannt hat, wirkte, als Denker, als Logiker, nicht als Träumer und Mystiker.[1]

Noch ein zweites Mal, wie schon oben erwähnt, besuchte Schopenhauer die Dresdener Kunstkammer, und zwar 1817. Sein Name steht im Fremdenbuch unter Engländern. Ob er als erklärter Anglophile den Fremdenführer gespielt hat oder nur zufällig in diese Gruppe hineingeraten ist? Die Namen sind wieder eigenhändig von den Besuchern eingetragen, Klammer und Datum vom Beamten hinzugefügt worden; S. 12 des Buches, am Ende, lautet:

Johann B. Scott aus England Simon Bottail, aus Schottland Arthur Schopenhauer. — — Ferd Flor. J. F. May — aus England	den 5. Novbr:

Schopenhauer in Italien.

In großen Zügen sind wir über beide italienische Reisen Schopenhauers unterrichtet. Die erste (1818—1819) führte ihn über Venedig, Florenz, Bologna, Rom, Neapel wieder nach Rom, Florenz und Venedig zurück, von da im Juni 1819 nach Mailand, bis er auf die Nachricht vom Bankrott des Danziger Handelshauses Muhl im Juli nach Heidelberg eilte. Die andere Italienfahrt (1822—1823) wurde nur über die Schweiz, Mailand und Venedig bis Florenz ausgedehnt, wo er bis Mai 1823 blieb, um dann über Trient nach München zu gelangen. Was an Einzelheiten (wie Eindrücken, persönlichen Beziehungen, Erlebnissen Schopenhauers) von Gwinner (3. Aufl., S. 130—145, 166, 194—196, 375) und Grise-

[1] Vgl. Gw.[3] S. 134 f. über Schopenhauer und die romantisch-neudeutsche Künstlerkolonie in Rom, und in Grisebach S. 113 f. v. Biedenfelds Schilderung des Dresdener Literatenlebens von 1817.

bach (S. 119—133, 154—156) über beide Reisen mitgeteilt wird und aus Schopenhauers Briefen (Schemann, S. 130 bis 140), aus Gesprächen[1] und seinem Curriculum vitae (Griseb. Ausg. VI, 261) hervorgeht, ist mancherlei, und doch noch allzu wenig für den, der an dem Leben des großen Mannes mit Liebe anteilnimmt und der weiß, welch eine ungeheure Fülle des Erzählenswerten in Reiseerlebnissen steckt. Wer waren in Venedig, Rom und Florenz die Leute — Deutsche, Engländer, Italiener —, mit denen Schopenhauer verkehrte? Welche Kunststätten wurden besucht, welche Naturschönheiten genossen? Den geistigen Niederschlag jener Reisen im „Reisebuch" und in der „Brieftasche" haben Frauenstädt und Grisebach schon ausgeschöpft, aber erst die Veröffentlichung im VII. Band der Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe wird vollständig und geordnet sein. Kleine persönliche Reisenotizen umrahmen auch in diesen wissenschaftlichen Tagebüchern den rein philosophischen Inhalt; daß solche Notizen nicht unwichtig sind, mag man aus der charakteristischen Probe ersehen, die ich für den 15. Karton meiner „Schopenhauer-Mappe" auswählte.

Das Notizbuch in der oben erwähnten Straßmannschen Brieftasche enthält ebenfalls solche eigenhändigen Reiseaufzeichnungen Schopenhauers. Daß es sich um die erste italienische Reise handelt, darauf deutet schon die Aufzeichnung älterer Italien-Literatur und neapolitanischer Gasthöfe. Eine Bestätigung findet diese Annahme durch eine Bemerkung Schopenhauers auf S. 1 nach einer vollständigen Vermögensaufstellung[2]: „Bei meinem Abgang

---

[1] **Grisebach, „Schopenhauers Gespräche", S. 81, 90; Bähr, „Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer", S. 19, 33; Frauenstädt, „Memorabilien", S. 343—359.**

[2] Aus dieser Vermögensaufstellung geht hervor, daß Schopenhauer 1818/19 bei A. L. Muhl & Co. 9038 Thaler 15 Groschen stehen hatte, von denen er jährlich 763 Thlr. 2 Gr. Zinsen erhielt. Im ganzen belief sich damals sein Vermögen nach diesen Aufzeichnungen auf 22238 Thlr. 15 Gr., die ihm durch Zinsen ein jährliches Einkommen von 1529 Thlr. 2 Gr. gewährten, wozu noch jährlich etwa 114 Thlr. aus seinem Anteil an Ländereien in Ohra bei Danzig kamen. Hierdurch werden die Angaben Gwinners (Gw.[3], S. 61 u. 143) bestätigt bzw. ergänzt.

waren die Zinsen bezahlt bis inclusiv: die 32 [Thlr.] 11 p. 6t Aug: 1818“, und auf S. 2, wo es am Schluß einer Aufstellung aller Reiseauslagen (u. a. auch in Rom und Neapel) heißt: „Bis zum 7ten Juli, wo ich das Privatlogi[s] in Heidelberg bezog“, also 1819 (vgl. Gw.[3], S. 145). S. 3 enthält nur die oben schon erwähnte Notiz über den Biberbau bei Magdeburg, S. 4 Gasthofsadressen und eine Sprachlehreradresse[1], die wir an anderer Stelle ausführlicher und charakteristischer notiert finden werden. Erst auf S. 5 begegnen wir einem rätselhaften „Mr Moro à Venise“ und einer Teresa (!) Fuga in Venedig, sowie einigen weiteren Adressen, deren Wiedergabe mir unangebracht erscheint, Gasthofsadressen, u. ä.; S. 6 ist völlig leer. Dann lautet S. 7:

Carta geografica da Orgazzi 1816.[2] 20 frs
Millin voy: en Italie.[3]
Lalande voy: d'un fran[ç]ais en Italie 1769. 9 Vol:[4]
Itinerario Italiano. Milano 1816.[5] wohl dasselbe mit folgendem
Manuel du voyageur en Italie 1818. Milan chèz Giegler[6]
J. C. Eustace, classical tour in Italy. 4 Vol: 8. London 1812 & Florence 1816.[7]
Vasi, descript: de l'Italie.[8]
Brocchi, sulla struttura degli Apeñini & sulla conchiologia subappenina. 2 Vol. 4. 1810.[9]

---

[1] Den Sprachlehrer empfahl ihm offenbar Joh. Gottl. v. **Quandt**, dessen Name der Notiz beigefügt ist.

[2] Carte statistique, politique et minéralogique de l'Italie, Paris 1816, J. A. Orgiazzi.

[3] Millin, Voyage dans le Milanais etc., 1817, 2 Bde.

[4] Jos. Jérôme Le François de Lalande. Die Ausgabe von 1769 hat 8 Bde., die von 1786 9 Bde.

[5] Ein Itinerario istruttivo etc. 1763 u. sp. gibt es von Giuseppe Vasi; ein Itinerario istruttivo di Roma von Mariano Vasi.

[6] Vielleicht das anonym erschienene Manuel von Kalichoff (russisch. Edelm.), Paris 1785, in späterer Auflage.

[7] John Chetwode Eustace, Classical tour etc., in 4 Teilen (2 Vol.), London 1813.

[8] Marien Vasi, Itinéraire instructif de Rome ancienne et moderne ou Description générale des Monuments antiques etc., Rom 1804, dann 1813.

[9] Wohl Giovanni Battista Brocchi, Trattato di conchiologia fossile subapennina, 2 Bde., Mailand 1814.

Alberti, dizionario di tutta Italia. Die neuesten Ausg: in Venedig.

Nolli, pianta di Roma.[1]
Nardini, Roma antica.[2]
Lanzi, istoria dell' arti.
Guattani, Roma antica neu. 4°[3]
" " " Añali delle arti Zeitschrift.
Giornale classiche dell' Architettura dall' Abbate

Darauf folgen wieder einige Adressen. Auf S. 8 finden wir:

Kupferstecher Gmelin[4] in Rom aufsuchen u.
grüßen v Dr Sickler: ist sehr unterrichtet.
Giunto[5] Tardi maestro di lingua

La Sagrestia della Chiesa d. S. Giovanni
in Laterano, enthält das Relief der Hinrichts
des Bruno.

Das (eingeheftete) Löschblatt neben dieser Seite enthält Gasthofsadressen. Auf dessen Rückseite interessiert u. a. die Notiz:

A Firenze, alla Locanda dell'
Aquila nera, piazza del Duomo,
si domanda il Sigr Pietro — — — — —,
maestro di lingua, stroppiato,
cognosciuto sotto il nome di
Gobbo, dato lui da' Inglesi.

Außer einer Bleistiftnotiz über Schnupftabak nimmt den Rest der S. 8 nebst dem zugehörigen Löschblatt folgende mit Bleistift aufgeschriebene Reiseroute ein:

Von Bologna über Modena u. Mantua
nach Verona: dañ am Garda See vorbei nach Brescia, Bergamo, Milano, Como,

---

[1] Giovanni Battista Nolli, Pianta topografica di Roma, 1773.
[2] F. Nardini, Roma antica, 3. ed.
[3] Guattani, Roma antica, Bologna 1793; neue Ausg. (unter modifiz. Titel) 1805.
[4] Wilhelm Friedrich Gmelin, Kupferstecher (1760—1820), lebte in Rom. (Vgl. Allg. Deutsche Biographie.)
[5] Wohl richtiger „Giusto".

(Ausfarth nach Pliniana) Lugano, Locarno[1],
über d Lago Maggiore (Boromäische
Inseln) Arona. — Alles in der Sedia
u. im Schiff.
Der Koffer ist von Milano nach Arona
gesandt durch den Spediteur, u. geht
entweder mit Fuhrleuten nach Genf
u. ich über d Bernhard zu Fuß: oder
ich mit dem Koffer über den Simplon:
die Straße über d Bernhard geht über
Novarra, Vercelli bis Aosta mit Ve-
turino u. dan̄ zu Fuß über den Bernhard
<Die andre>[2]
Martinach, Col du Balme. #
[auf S. 88:]
Die andre Straße über
Sion
den Simplon | bis Martinach
mit Veturino

Obwohl es heißt, daß der Koffer gesandt „ist“, geht aus dem „entweder — oder“ der beiden Reisearten hervor, daß es sich nicht um eine schon ausgeführte Tour handelt, sondern um einen Plan. Die Reise von Bologna bis Mailand auf dem Umweg über die oberitalienischen Seen hat Schopenhauer vielleicht in der beabsichtigten Weise durchgeführt. Als er aber in Mailand die Unglücksnachricht erhielt, verzichtete er auf die Fußwanderung über den St. Bernhard und den Umweg Simplon—Martigny—Genf und eilte auf dem kürzesten Wege über den St. Gotthard nach Deutschland (Curriculum vitae, Griseb. Ausg. VI, S. 261).

Schopenhauer und Flora Weiß.

Als Carl Bähr am 12. April 1856 Schopenhauer in Frankfurt a. M. besuchte, kam dieser auch darauf zu sprechen, daß man ihm in Hinsicht auf seinen italienischen Aufenthalt (1818/19 und 1822/23) Menschenhaß und Frauen-

[1] Das erste „o“ in „Locarno“ korr.
[2] „Die andre“ mit Tinte wieder durchgestrichen.

verachtung angedichtet habe. Da „mußte er sich vor Lachen ins Kanapee zurückwerfen, wobei er mir“, wie Carl Bähr schreibt, „ganz besonders jugendlich erschien. ‚Ich damals die Welt von mir stoßen!‘, rief er aus, ‚denken Sie, in einem Alter von 30 Jahren, wo das Leben mich anlachte! Und was die Weiber anbetrifft, so war ich diesen sehr gewogen — hätten sie mich nur haben wollen.‘ — —“ (Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, S. 19.)

Weder der Meister noch wohl auch sein Schüler ahnten damals, was ersterer nie erfahren, letzterer später gewußt hat: daß eine junge Berlinerin, die es Schopenhauer einst angetan hatte, eine Verwandte des Bährschen Hauses war. Aus dem, was wir im folgenden berichten können, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit entnehmen, daß dieses „einst“ näher zu bestimmen ist als die Zeit gegen Ende seines Aufenthaltes in der preußischen Hauptstadt, also etwa um 1829/30, als er die Vierzig schon überschritten hatte, und bestimmt nicht mehr im Jahre 1831, in welchem er Berlin schon vor dem Herbst auf immer verließ. Das junge Mädchen hieß Flora Weiß und war offenbar eine Nichte von Gaspare Weiß, dem Schwiegervater Professor Johann Carl Bährs, also eine Cousine der Mutter Dr. Carl Bährs, Bertha geb. Weiß. Der hochgebildete, feinsinnige Gaspare Weiß besaß eine bekannte und angesehene Kunsthandlung in Berlin Unter den Linden; der andere Teil der Weißschen Familie, zu dem Flora Weiß gehörte, war anscheinend von etwas derberem Naturell und bediente sich im Scherz mit burschikosem Behagen des Berliner Dialekts. Flora Weiß heiratete später einen Herrn von der Lehe, der Offizier war, und nach dessen Tode einen Fabrikbesitzer oder Kaufmann Geiß in Berlin. Als „Tante Flora Geiß“ ist sie den jetzigen Hinterbliebenen Carl Bährs in Erinnerung, samt den freundlichen Neckereien, mit denen Carl Bähr die „Tante Flora“ wegen ihrer zarten Beziehungen zu Schopenhauer bedachte. Der ältesten Tochter Carl Bährs, Frau Mathilde Darbishire in England, die, als junges Mädchen, jene berühmte Tante Flora Geiß noch kennen gelernt hat, verdanken

wir genauere Nachrichten über die alte Dame und das, was sie von ihrem „Verehrer" Schopenhauer zu erzählen wußte.

Danach ist Flora Weiß in der fraglichen Zeit blutjung — nämlich sechzehnjährig — und bildschön[1] gewesen, Schopenhauer dagegen hat schon ziemlich im mittleren Mannesalter gestanden. (Durch Ermittelungen in Berliner Kirchenbüchern würde sich wohl das Geburtsjahr der Flora Weiß und somit der genauere Zeitpunkt der Beziehungen feststellen lassen.) Ob Schopenhauer sich wirklich um das schöne Kind beworben hat, weiß Frau Darbishire nicht genau. Jedenfalls rührt von Floras Vater der launige Ausspruch her: „Nimmt er se, is et jut; nimmt er se nich, is et ooch jut". Als Frau Darbishire, die daheim von der Angelegenheit allerlei Lustiges hatte erzählen hören, die Tante Flora einst bat, ihr etwas über Schopenhauer mitzuteilen, sagte sie: „Ach, laß mich mit dem ollen Schoppenhauer zufrieden". Trotzdem sei aber nach längerem Bitten ein geschmeicheltes Lächeln über ihre Züge geglitten, und dann habe sie folgendes berichtet:

Eines Tages sei Schopenhauer mit ihr und einer jungen Freundin oder Verwandten auf einem der Berliner Seen Kahn gefahren. Schopenhauer hatte Weintrauben mitgebracht. Er gab erst der Freundin eine Traube. „Und mir", sagte Flora Geiß in ihrem Berlinerisch, „sucht' er so 'ne rechte schöne aus; so 'ne braune, ‚wo der Fuchs jeleckt hat'. Ich wollt' sie aber nicht haben. Mir war's eklig, weil der olle Schoppenhauer sie angefaßt hat, und da ließ ich sie so ganz sachte hinter mir ins Wasser gleiten. Dann kam noch ein Kahn vorbei, in dem junge Herrn saßen, die uns anlachten, und wir sahen auch zu ihnen hin; aber dem Schoppenhauer paßte das nicht, und er stellte sich ganz breit davor und sagte: ‚Ihr braucht nicht die dummen Laffen anzusehen!'"

Bei historischer Abwägung des Wahrheitsgehaltes dieser Anekdote ist gewiß das Alter der Erzählerin, die weite

---

[1] Frau Carl Bähr besitzt eine Photographie von Flora Geiß als alter Dame. Die Züge sind freundlich, hübsch und scharfgeschnitten und lassen auf einstige Jugendschönheit schließen.

Vergangenheit des Ereignisses, die indirekte, nur mündliche Überlieferung, der innere Anreiz zu unbewußter Ausschmückung einer schmeichelhaften Begebenheit usw. zu berücksichtigen. Frau Darbishire kann auch nur dafür einstehen, daß Flora Geiß die Geschichte „auf sehr ähnliche Weise erzählt hat". Aber ausgeschmückt ist die simple Geschichte eigentlich gar nicht; bei ihrer sehr erfreulichen Einfachheit enthält sie charakteristische Einzelheiten (Kahnfahren, Weintrauben und das so ganz zu Schopenhauers Wesen passende eifersüchtige Verhalten mit dem Ausdruck „Laffen"), die ihr eine bemerkenswerte innere Wahrscheinlichkeit geben. Auch war Flora Weiß ja nicht ein „spätes Mädchen", das im Alter durch die Erinnerung an ihre Verehrer Befriedigung suchte, sondern eine zweimal verheiratete Frau, die sich als eine begehrte, spröde Schöne gezeigt hatte und deren Stolz es später wohltat, daß sich unter ihren Verehrern eine weltberühmte Geistesgröße befunden hatte, die aber nichtsdestoweniger Schopenhauer gegenüber nur negative weibliche Gefühle hegte und daher weit davon entfernt war, jene Beziehungen zu übertreiben.

Das Genie in die Netze kleinlicher Alltäglichkeit verstrickt zu sehen, ist schmerzlich. Niemand aber war sich der Fatalitäten der Erdgebundenheit klarer bewußt als Schopenhauer selbst; er kämpfte mit lächerlichem und unwürdigem Mißgeschick in mannigfacher Gestalt (man denke an den Prozeß mit der Marquet), aber er verleugnete es nicht und verzichtete in seiner Ehrlichkeit auf jede romantische Schönfärberei des Daseins. Die Idee des heroischen Lebenslaufs eines einsamen und verkannten Weisen von weltgeschichtlicher Größe zu gestalten, mag die letzte Aufgabe des Schopenhauer-Biographen sein. Aber er überfliege nicht die Tatsachen, sondern erfasse das Kleinste und Niedrigste mit Anteil und fein wägendem Verständnis und mit jener Achtung, welche dem Wirklichen als solchem gebührt.

Schopenhauers Flucht vor der Cholera.

Als im Sommer 1831 die Cholera Berlin bedrohte, flüchtete Schopenhauer bekanntlich nach Frankfurt a. M. Er hat sich aber damals mit ganz andern Reiseplänen getragen und offenbar erwogen, Deutschland überhaupt zu verlassen, wenn auch vielleicht nur vorübergehend. In den nachstehend veröffentlichten Dokumenten ist von Schweden, England, Rügen und Heidelberg die Rede. Anscheinend ist eine Reise nach den letztgenannten Gegenden erst nachträglich von Schopenhauer in Betracht gezogen und deshalb bei der Universitätsbehörde eine Ergänzungsbescheinigung erbeten worden. Vielleicht ist die England-Schweden-Reise unabhängig von der Choleraepidemie geplant gewesen und erst durch deren immer drohenderes Näherrücken in einen Aufenthaltswechsel innerhalb Deutschlands, mit der Absicht, ihn vielleicht zu einem dauernden zu gestalten, verwandelt worden.

Beide amtlichen Schriftstücke befinden sich in der Straßmannschen Brieftasche; es sind Reiseerlaubnisbescheinigungen, welche das Kultusministerium (a) und die Universität (b) Schopenhauer zugehen ließen.

a. Foliobogen, als Brief gefaltet; kanzleimäßige Ausfertigung mit Verschlußsiegel. Auf der 1. Seite:

№ 506.
Gesehen d. 27/7. 1831.
Die stellvertret. Königl. Regierungs-Bevollm.
Böckh. J Krause

Das Ministerium bescheinigt auf Ihr Ansuchen, vom 15ten d. M. hierdurch, daß von Seiten der hiesigen Königlichen Universität Ihrer Abreise nach Schweden oder England kein Hinderniß entgegensteht.

Berlin, den 21sten Juli 1831.

Ministerium der Geistlichen, Unterrichts- u. Medicinal-Angelegenheiten.
Altenstein

An
den Privat-Docenten Herrn
Dr Arthur Schopenhauer
13.472. R. B. Hier.

Auf der 4. Seite als Adresse:

An
den Privat-Docenten Herrn
Dr Arthur Schopenhauer
Hier.
Französische Str. № 17.

13.472.
R. B. Cito!
[Verschlußsiegel]

b. Foliobogen, kanzleimäßige Ausfertigung; auf der 1. Seite:

Dem Herrn Dr. Arthur Schopenhauer, Privatdocenten bei der hiesigen Universität, wird in Folge der, von dem hohen Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten mittelst Rescripts vom 21t Juli d. J. ihm gegebenen Bescheinigung, daß von Seiten der hiesigen Universität seiner Abreise nach Schweden oder England kein Hinderniß entgegenstehe, fernerweitig von Amts wegen auf sein Verlangen bescheinigt, daß von Seiten der Universität der Ertheilung eines Passes an ihn, nach Rügen oder Heidelberg nichts entgegen steht.

Berlin, den 14t August 1831.

Der Rector der Universität und stellvertretende Königliche außerordentliche Regierungsbevollmächtigte.
Böckh

[Siegel]

Der indiskrete Tischgenosse.

Am Sonnabend d. 1. Oktober 1859 erschien in Nr. 227 der Dresdener „Constitutionellen Zeitung" ein langer Feuilletonartikel, der ein Gespräch mit Schopenhauer wiedergab, unterzeichnet „B. M."; Schopenhauer, den Asher darauf aufmerksam gemacht hatte, war aufs höchste entrüstet über diese Indiskretion und die Folgen der ersehnten Berühmtheit und äußerte sich dementsprechend darüber in Briefen an alle seine Freunde. Er beklagt sich über Verballhornungen seiner Worte und Vermischung von Tatsachen, muß aber eingestehen, daß der Haupinhalt des Gesprächs,

bei dem er sich ganz zwanglos gehen ließ, richtig wiedergegeben ist und der ausplaudernde Fremde ein ungewöhnlich gutes Gedächtnis bewiesen hat. Damit ist die Unterredung, welche in Grisebachs „Schopenhauers Gespräche“, 2. Aufl. 1902, keine Aufnahme gefunden hat, als authentische Momentphotographie — freilich nur als solche! — sanktioniert und verdient in diesem Sinne verwertet zu werden. Es lohnt sich also, den schwer zugänglichen Artikel einmal ans Licht zu bringen. Damit aber der Leser das von Schopenhauer als unrichtig Gerügte abzuziehen vermag, stellen wir vorerst alle seine brieflichen Äußerungen, die wir über den Fall B. M. auffinden können, zusammen.

Schopenhauer schreibt[1]:

An Dr. David Asher, 10. November 1859 (Grisebach, „Schopenhauer's Briefe“, S. 443): „Vielen und aufrichtigen Dank für Ihre litterarischen Notizen! am meisten für die der Novellen-Zeitung und der Konstitutionellen: denn von beiden hätte ich ohne Sie nichts erfahren, und habe müssen die Blätter kommen lassen. Die in der Nov.-Ztg.[2] ist von einem Dresdner Advokaten, den der Baron Eberstein mir vorstellte, dessen Namen ich aber vergessen habe: ich sprach am Abendtisch mit dem Herrn, von der Leber weg, ohne zu ahnden, daß Alles was ich sagte in die Zeitung käme: welche abscheuliche Indiskretion! Im Ganzen ist was er mich sagen läßt wahr, aber die Geschichten sind zum Theil ganz verballhornt, z. B. die über Kammerdiener, über Kant, und die über Photographen, in welcher letztern er 3 verschiedene Geschichten in eine zusammengegossen hat.“

An G. Brecht, 11. November 1859 (Schemann, „Schopenhauer-Briefe“, S. 402 f.): „Die Photographie für Sie ist letzten Frühling von Sch.***[3] angefertigt und von mir mit dem Spruch quidquid fit necessario fit und meiner Unterschrift versehen worden; um von dem Sch.*** an Sie abgesandt zu werden: 2 Monat später erfuhr ich vom Maler Lunteschütz (der bei jener

---

[1] Ich setze sämtliche Parallelstellen auch deshalb in aller Ausführlichkeit nebeneinander, um an einem konkreten Fall Schopenhauers Eigentümlichkeit der stereotypen (unbewußten) Wiederholung einmal geprägter Wendungen vor Augen zu führen. Sie beruht nicht auf einer Armut und Unbeweglichkeit seines Denkens, sondern auf dem Festhalten des ein für allemal gefundenen adäquaten Ausdrucks.

[2] Schreibfehler für „Konstitutionellen Zeitung“.

[3] Schäfer.

Aufnahme gegenwärtig war, um mich so zu setzen, wie auf seinem 3ten Oelporträtt), daß der Sch.*** die Photographie mit meiner Schrift nach Paris in die Ausstellung geschickt habe, was um so schändlicher ist, als ich ihm die Erlaubniß gegeben habe, diese Photographie (mittelst des negativen Bildes) beliebig zu vervielfältigen u. zu verkaufen. . . . . Diesen Hergang der Sache können Sie sogar gedruckt lesen, in der «Konstitutionellen Zeitung» (Dresden) vom 1. Oktober. Nämlich im September stellte mir im «Englischen Hof» der Baron Eberstein einen Advokaten aus Dresden vor, dessen Namen ich vergessen habe, er fing mit M an. — Ich sprach nun, an der Abendtafel, mit den Herren frank u. frei, wie man hinter der Flasche thut. Nun aber hat der Advokat die unerhörte Indiskretion begangen, Alles, was ich gesagt habe, in die Zeitung zu setzen, wobei er gar vieles verballhornt hat. Die Geschichte Ihrer Photographie ist im Ganzen richtig; nur daß er das Motto derselben fälschlich einem Album zuschreibt: denn er hat daselbst 3 verschiedene Geschichten konfundirt u. zusammengegossen."

An Dr. Otto Lindner, 21. November 1859 (Gruber, „Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Otto Lindner", S. 74; Grisebach, a. a. O., S. 407): „In der Konstitutionellen Zeitung vom 1. Okt. werden Sie vielleicht schon die abscheuliche Indiskretion eines Mannes bemerkt haben, der Alles, was ich an der Abendtafel im Engl. Hofe geredet habe, in die Zeitung setzt. Baron Eberstein hatte ihn mir vorgestellt, als einen Advokaten aus Dresden. Ich habe geredet was mir eben einfiel: im Ganzen ist sein Bericht wahr: aber einzelne Anekdoten hat er verballhornt, besonders drei in Eine zusammengegossen, betreffend Photographien, Albums u. s. w. ganz wirrig. Und doch beweist er 10 Mal mehr Gedächtniß als Diskretion."

An Dr. Julius Frauenstädt, 6. Dezember 1859, (Lindner-Frauenstädt, „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.", S. 713; Grisebach, a. a. O., S. 355): „Ich kriege wohl nicht die Hälfte zu sehn von dem was über mich geschrieben wird: das in der Konstitutionellen, wie auch das in der Novellen-Zeitung, vom 14. September, hat mir Asher angegeben, sonst ich es nicht würde erfahren haben."

An Dr. Carl Bähr, 12. Januar 1860 (Carl Bähr, „Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer", S. 71; Schemann, a. a. O., S. 378): „Der höchst indiskrete Mittheiler meiner Tischreden, in der Konstitution: Zeitg, ist ein Dresdner Advokat, dessen Namen mit M anfieng; das Uebrige desselben habe vergessen: er wurde mir durch den Baron Eberstein vorgestellt; der ein alter Apostel u. junger Mann ist."

An Johann August Becker, 18. Januar 1860 (Johann Karl Becker, „Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker", S. 156; Grisebach, a. a. O., S. 140): „Mein heutiger Anlaß, Ihnen zu schreiben, ist bloß dieser, daß ich Sie bitte, unsere alte philosophische Correspondenz doch ja nicht, zum Abschreiben oder sonst, aus den Händen zu geben. Ein kleiner zufälliger Umstand, mein eigenes Erwähnen der Sache, und meine jetzige Celebrität macht mir diese, sonst, da es sich von selbst versteht, überflüssige Kautel rathsam. Ich fange an, auch die Lasten der Celebrität zu fühlen: meine Tischreden in die Zeitung gesetzt, meine Person beschrieben, karikirt, Klatsch jeder Art u. s. w. u. s. w."

An Adam von Doß, 1. März 1860 (Schemann, a. a. O., S. 325; Grisebach, a. a. O., S. 384): „Die Symptome meiner Celebrität mehren sich auffallend. . . . . . In der «Konstitutionellen Zeitung» v. 1. Oct^r^. . . steht das lange Protokoll von Allem, was ich zu einem mir vorgestellten Dresdner Advokaten u. Baron Eberstein, der ihn mitgebracht, ins Gelag hinein geredet habe: ohne malice, aber welche Indiskretion! u. welches Gedächtniß! Der Advokat hat's gemacht: meistens richtig, aber manches verballhornt."

Wer war nun der indiskrete Übeltäter „ohne malice" — in der Tat schrieb er durchaus wohlmeinend —, der Dresdner Advokat? In einem Brief vom 28. November 1859 (es ist der, welchen Schopenhauer eben am 12. Januar 1860 beantwortete) machte Carl Bähr, ebenso getreulich wie Asher, nur später, den Meister auf den fraglichen Zeitungsartikel aufmerksam, riet auch auf einen Dresdener Juristen, wußte aber Näheres nicht anzugeben; er schreibt: „Uebrigens giebt es hier in Dresden einige Juristen, die Ihre Schriften kennen und besitzen, und es mögen noch andere Glaubensgenossen hier leben, die ich nicht kenne. So z. B. habe ich mich vergebens nach dem Einsender eines mit ‚B. M.' unterzeichneten Aufsatzes in der ‚Sächsischen Constitutionellen Zeitung' vom 1. October d. Js., über einen Besuch, den der Verfasser in Gesellschaft eines Freiherrn v. L.[1] Ihnen in Ihrem Hôtel gemacht hat, erkundigt." (Carl Bähr, a. a. O., S. 69.)

[1] Verdruckt oder verschrieben statt „v. E."

Indessen war es nicht gar so schwer, den Autor festzustellen, wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit, und vielleicht hat Bähr den Namen auch später in Erfahrung gebracht. Auf Anregung von Rudolf Borch habe ich das Dresdener Adreßbuch von 1859 durchgesehen und in der Abteilung, in der die Namen nach Berufen geordnet sind, unter allen Advokaten einen und nur einen gefunden, auf den das Signum „B. M." vollständig paßt; er hieß Dr. jur. Bernhard Miller. Es darf mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, daß er den Artikel verfaßt hat. Wir lassen ihn nunmehr selbst zu Worte kommen.

Ein Besuch bei Arthur Schopenhauer.[1]

Ich konnte während eines Aufenthalts in Frankfurt a. M. es nicht unterlassen, auch Arthur Schopenhauer zu besuchen, und den Mann kennen zu lernen, dem es, nachdem vierzig Jahre hindurch seine Lehre todtgeschwiegen worden, gelungen ist, endlich in die Reihe unsrer bedeutenden Denker aufgenommen zu werden und sich in seiner eigenthümlichen und tiefsinnigen Geistesrichtung anerkannt zu sehen.

Schopenhauer, der jetzt im 74. Lebensjahre[2] steht, hat die Genugthuung gehabt, wenn auch spät, so doch noch bei seinen Lebzeiten diese Anerkennung zu finden. 1819 erschien sein Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung." Allein es blieb von Seiten der Wortführer der Philosophie völlig unbeachtet. Nur von Herbart erschien damals eine Kritik. Kein anderer unserer Philosophen unternahm es, seinen Principien eine Beurtheilung und Widerlegung zu Theil werden zu lassen.[3] Erst im Anfang der

---

[1] „Constitutionelle Zeitung"; Sonnabend, den 1. Oktober 1859, Nr. 227; Feuilleton. Offenbare Druckfehler sind verbessert, alle Anmerkungen vom Herausgeber hinzugefügt.

[2] Es war das 72. Lebensjahr.

[3] Vielleicht ist die Rezension in Nr. 21—22 der „Leipziger Litteraturzeitung" 1821 (24./25. Januar) von dem Philosophieprofessor Krug (vgl. Grisebach, „Schopenhauer", S. 150 f.; Gw.³, S. 169); von F. E. Beneke stammt die Rezension in der Jenaischen Allgemeinen Litteratur-

fünfziger Jahre, als seine „Parerga und Paralipomena" erschienen waren, fand dieser Mann mit seiner ureignen Denkkraft und der philosophischen Trivialität der letzten Jahrzehnte gegenüber mit seiner selbstständigen Anschauung die gerechte Würdigung, die ihm so lange beharrlich versagt worden war. Es gebührt Gutzkow[1] das Verdienst, zuerst in weitern Kreisen auf ihn aufmerksam gemacht zu haben, und seine Philosophie hat seitdem zahlreiche Verehrer und Anhänger in und außer Deutschland gefunden. Ja in der Hauptstadt der Intelligenz, in Berlin, gehört es zum guten Ton jetzt, in den geselligen Kreisen von Schopenhauers Werken zu sprechen, wie es früher mit der Hegelschen Philosophie der Fall war.

Seit 25 Jahren lebt Schopenhauer in philosophischer Einsamkeit in Frankfurt a. M. Er wohnt jetzt an der sogenannten schönen Aussicht, in der Nähe der Mainbrücke. Der Frhr. v. E. hatte Schopenhauer bereits vor mehreren Jahren kennen gelernt und wir unternahmen es, ihn in einer Abendstunde zu besuchen. Er war jedoch bereits auf seinem allabendlichen Spaziergang begriffen und wir wurden in das Hôtel d'Angleterre am Roßmarkt verwiesen, wohin er jeden Abend seit Jahren geht. Wir warteten bis gegen 9 Uhr, als Schopenhauer in den Speisesaal des Hotels eintrat. Er ist von untersetzter Statur, schneeweißes Haar bedeckt seinen Kopf, dessen hohe Stirn sofort den Denker verräth und, wie er bei der späteren Unterhaltung selbst bemerkte, an Beethoven erinnert.

Schopenhauer war niemals verheiratet, eine langjährige, mit seinen Gewohnheiten und Bedürfnissen vertraute Haushälterin besorgt seine häuslichen Angelegenheiten. Sie ist

---

Zeitung, Dezember 1820, Nr. 226—229. Vgl. V. Jhrb. 1916, S. 161—192, VI. Jhrb. 1917, S. 47—178.

[1] Vor Gutzkow, dessen Artikel am 5. Februar 1852 in seinen „Unterhaltungen am häuslichen Herd" erschien, schon die Hamburger „Jahreszeiten" am 17. Dezember 1851. Im Jahre 1845 hatte Fortlage in der Neuen Jenaischen Litteraturzeitung, 146—151, die „Welt als Wille und Vorstellung" anläßlich der 2. Auflage besprochen; 1840 hat sich Rosenkranz in seiner Geschichte der Kantischen Philosophie S. 475—81 über Sch. geäußert.

es, welche die zahlreichen sich anmeldenden Besuche zuvörderst annimmt, genau examinirt und alle etwa unliebsame sofort abweist. Die Arbeitsstunden Schopenhauers sind von 8—10 Uhr und zu dieser Zeit empfängt er niemals Besuche. Am allerwenigsten liebt er Besuche oder Gespräche von Damen, da er überhaupt dem weiblichen Geschlechte abhold ist. Dies mußte selbst in diesem oder im vorjährigen Sommer eine in Dresden lebende junge Dame erfahren, welche eine glühende Anhängerin der Schopenhauerschen Philosophie ist und deren Bruder Schopenhauer bekannt geworden war. Obgleich sie eigens, um Schopenhauer zu sprechen, mehrere Tage hintereinander im englischen Hof dinirte und jedesmal ihren Platz in seiner unmittelbaren Nähe und zu seinem größten Widerwillen wählte, gelang es ihr doch erst am vierten Tage, sich selbst ihm vorzustellen und wenigstens einige Worte mit ihm zu wechseln.

Schopenhauer lebte in den Jahren 1813 und 1814[1] in Dresden und war zuletzt im Jahre 1824 wieder hier. In der Zwischenzeit hatte er sich längere Zeit in Italien und insbesondere in den geselligen und höheren Kreisen von Florenz aufgehalten. In Mittelitalien haben seit Kurzem die philosophischen Ideen eines vor 20 Jahren verstorbenen Grafen Leopardi aus den Marken der Ancona die Aufmerksamkeit sich erworben. Schopenhauer bemerkte in der Unterhaltung über diesen Gegenstand, daß diese Leopardische Philosophie[2] nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich mit der seinigen in Verwandtschaft steht. Leopardi wurde erst 20 Jahre nach seinem Tode bekannt, gleich wie Schopenhauers Philosophie erst 40 Jahre nach ihrer ersten Veröffentlichung eine Anerkennung in weitern Kreisen erlangt hat. Auch Leopardi ist übrigens, wie Schopenhauer sich ausdrückte, „Pessimist gleich ihm selbst."

Schopenhauer verfolgt noch heute die italienischen Vorgänge. Unerklärlich ist ihm die Vertreibung der toscanischen Regentenfamilie. Doch erinnerte er sich, den Groß-

---

[1] Richtiger 1814—18.

[2] Von einer „Philosophie" des Dichters und Schriftstellers Leopardi dürfte Schopenhauer schwerlich gesprochen haben.

herzog als Kronprinz noch einst in einer Thierbude gesehen zu haben. Ein Elephant, der seine Kunststücke producirte, schlug unversehens mit seinem Rüssel über den Kopf des Kronprinzen hin, welcher erschreckt zusammenfuhr und erblaßte. Zwar ist, wie Schopenhauer meinte, der Muth überhaupt nur die Geschicklichkeit, seine Furcht zu verbergen. Aber die Furcht „sei stets etwas unritterliches." „Ein Fürst darf sich nicht fürchten, sondern muß Muth zeigen." So schien ihm jenes kleine Ereigniß ein charakteristisches Vorzeichen des jetzigen Verhaltens des Großherzogs beim Ausbruch der Revolution in Florenz zu sein. So wie aber Schopenhauer von einem Fürsten Muth verlangt, so verlangt er auch, daß ein solcher sein Wort halten müsse: „Verbum nobile debet esse stabile" und Macchiavell sagte schon: ein Fürst mag sich verhaßt und gefürchtet machen, aber niemals lächerlich. Dem Worte des jetzigen Napoleon vertraue auch Niemand mehr. Immer werde daher in den Adressen an Victor Emanuel die Ehrlichkeit des Letzteren im stillschweigenden Gegensatz gegen den Kaiser hervorgehoben. Der alte Napoleon hatte dagegen etwas ritterliches. Als er einst in Fontainebleau beim Reiten seinen Hut verlor, hob ein Leutnant ihn auf. Napoleon, ohne sich ihn näher anzusehen, sprach zu ihm: „merci capitaine!" Als aber der Leutnant sofort mit Geistesgegenwart die Frage an ihn richtete: „dans quel régiment, Sire?" wurde Napoleon seines Irrthums gewahr. Allein er konnte als Fürst sein Wort nicht zurücknehmen und der Leutnant wurde sofort Capitain. —

Das Gespräch kam von den italienischen Verhältnissen auf die deutschen und Schopenhauer bemerkte: man habe ihm vorgeworfen, daß er in sofern zu Leopardi im Gegensatz stehe, als dieser zu den Italianissimi gehörte, während er sich von der politischen Discussion über Deutschland fern gehalten habe, als einst das Parlament in Frankfurt tagte. Auf dieses und die damalige Zeit, die ihm seine philosophische Ruhe gestört hatte, war er nicht gut zu sprechen. Er erinnerte sich Lichnowski an demselben Tage, wo er so blutig ermordet wurde, noch im englischen Hof

gesehen zu haben, wie er denn dort auch einst Jacoby und Blum hatte sprechen hören. In seiner derben Ausdrucksweise nannte er diese nur die „Paulskirchenkerle". Die deutsche Einheitsfrage schien ihm gar nicht so schwer lösbar. Seiner Ansicht nach würde ein lebenslängliches, zwischen Oesterreich und Preußen abwechselndes Kaiserthum die beste Lösung sein. Vermehre Oesterreich, so lange es die kaiserliche Gewalt vertrete, die Prärogativen derselben, so würde Preußen darauf nicht eifersüchtig sein, weil ja auch an dieses einst die Reihe zum Herrschen komme. Die einzelnen Fürsten sollten wieder reichsunmittelbar werden und daneben möge es billig sein, daß es Ständekammern gäbe.

Das Gespräch drehte sich weiter um Humboldt, dessen Verdienste, wie Schopenhauer meinte, bei weitem überschätzt seien; er habe keine Entdeckung gemacht, keine allgemeine Wahrheit aufgefunden; seine größte Arbeit sei die über das Klima und dessen Unterschiede und habe er zum ersten Mal auf die in Deutschland (bei Kassel) liegende Grenzlinie zwischen dem excessiven und moderirten Klima aufmerksam gemacht.

Schopenhauers Mutter hatte viel in Göthes Haus zu Weimar verkehrt und er selbst hatte Göthe noch persönlich näher gekannt. Von seiner Mutter hatte er viele Mittheilungen über persönliche Beziehungen Göthes, unter Anderm auch zur Frau von Staël empfangen, da er das besondere Vertrauen seiner Mutter genoß und diese ohne alle sonstige Scheu mit ihm sprach, indem sie ihn, wie Schopenhauer sich ausdrückte, als das Loch des Midas betrachtete und seine „Ehrlichkeit" und Verschwiegenheit kannte.

Die Unterhaltung über Göthe brachte uns auch auf das in den Wahlverwandtschaften der Ottilie in den Mund gelegte und seitdem so oft wiederholte Göthe'sche Dictum: „vor Kammerdienern giebt es keine Helden" und Schopenhauer erinnerte sich sofort an den von dem „großen Charlatan Hegel" hierzu gemachten Zusatz: „nicht weil jener kein Held, sondern dieser ein Kammerdiener ist." Schopenhauer sprach sich ausführlich zur Widerlegung dieses Dic-

tums nebst Zusatzes aus, der ihm psychologisch unrichtig erscheint. Auch der Kammerdiener könne die Größe seines Helden begreifen. Der Held sei ein Held, weil er eine Wahrheit vertrete, etwas Allgemeines, eine That. Daneben bleibe er immer ein gewöhnlicher Mensch, der wie jeder andere individuelle handle, weil er nicht zu jeder Stunde von seiner allgemeinen Idee erfüllt sein könne.[1]

Der alte Lampe, Kant's — aus Heines Salon wohlbekannter — Diener, habe die Größe seines Meisters sehr gut begriffen. Kant habe, erzählte Schopenhauer, drei Tage alljährlich in einem Gartenhaus vor der Stadt zugebracht; dies sei sein Landleben gewesen. Während dieser Zeit wollte einst ein Fremder Kant besuchen und als er ihn nicht antraf, bat er Lampen, ihm doch seine Bibliothek zu zeigen; Lampe aber antwortete stolz: „Wir haben keine Bibliothek; wenn wir Bücher schreiben, schreiben wir sie aus dem Kopfe!“[2]

Das Gespräch wendete sich ferner auf Schopenhauers Theorie vom ererbten Charakter und Shakespeares König Johann, sowie auf die Nichtigkeit alles Thuns, welche in Tischbeins Bild ausgedrückt ist, von dem Mann, der seinen großen Schatten betrachtet und selbstgefällig, die Hände in der Westentasche haltend, am Kamin steht, auf die Begriffe von Humor und Ironie, welchen ersteren Schopenhauer als den Spaß, hinter dem der Ernst hervorguckt, bezeichnete, während Ironie ihm der Ernst ist, hinter dem der Spaß liegt.

Schopenhauer erwähnte, daß die beste Photographie von ihm durch Schäfer in Frankfurt angefertigt sei. Der Photographist habe viel mit Copien davon zu thun. Unangenehm war es ihm, daß eine von ihm mit seiner Autographie versehene und für einen Anhänger in Berlin bestimmte Photographie ohne seine Genehmigung nach Paris auf die Kunstausstellung geschickt worden, welche nun dort von dem „leibhaftigen Bonaparte“ mit angesehen werden würde. Ein Leipziger Buchhändler hatte von ihm auch

---

[1] S. Schopenhauers Brief an Asher (oben S. 109).

[2] Desgl.

einen Beitrag in sein „Album“ begehrt, in welches sich viele Prinzen und Prinzessinnen u. s. w. eingeschrieben hatten. In so „gemischter“ Gesellschaft hatte er nichts Deutsches schreiben mögen, sondern nur etwas Lateinisches: quidquid fit, necessario fit.[1]

Schopenhauer arbeitet jetzt an der dritten Auflage seiner „Welt als Wille und Vorstellung“, welche bei Brockhaus in den nächsten Wochen erscheint. Er hob hervor, daß er sein Werk durch viele Bemerkungen und Zusätze vermehrt habe, die jedoch an Geistesfrische hinter seinen früheren Arbeiten nicht zurückständen. Seien sie doch das gleichmäßige Erzeugniß eines ununterbrochenen Nachdenkens von 1814 bis 1859. Kant war drei und ein halb Jahr jünger schon altersschwach und kindisch; Locke konnte im gleichen Alter seiner geschwächten Augen wegen nicht mehr schreiben. Er aber sei trotz seines hohen Alters noch nicht altersschwach.

Auf ein neues Capitel oder vielmehr Zusatz zu dem Capitel über Geschlechtsliebe machte er uns aufmerksam. Hier theile er eine neue Entdeckung mit, die er nicht mit ins Grab nehmen wolle. Er sage darin eine Wahrheit, die die Alten, wie Aristoteles, wohl gesagt hätten, wenn sie dieselbe gekannt. Er habe sich lange besonnen, ob er diese Sache öffentlich aussprechen dürfe; allein ein Philosoph dürfe nichts verhehlen und um allen Kritikern zum Voraus jeden Vorwand abzuschneiden, habe er den Professoren am Schluß des Capitels praenumerando einen Fußtritt gegeben.[2]

Erst spät in der Nacht trennten wir uns. Es war mir interessant, diesen „letzten Philosophen“, wie man ihn den modernen Pygmäen gegenüber wohl nennen könnte, persönlich kennen zu lernen, und wie die vorgeführte mannigfaltige Unterhaltung zeigt, zumal in einer geistigen Stimmung und Laune, die dem Bilde, welches seine reichhaltigen und tiefempfundenen Schriften in dem Leser er-

---

[1] S. Schopenhauers Brief an G. Brecht (oben S. 109 f.).
[2] Vgl. „Welt“ II, Anhang zu Kap. 44; D II, S. 641—49.

wecken, in jedem Moment entspricht. Die gegenwärtige Zeit ist zu philosophischen Studien so wenig geneigt. Ich glaube auch nicht, daß jemals die Schopenhauersche Philosophie auf die geistige Entwicklung unserer Nation einen ausgedehnten und bleibenden Einfluß erringen wird, die antikosmische Tendenz seiner Philosophie und die ascetische Weltanschauung, welche das Resultat seiner Ethik ist, wird stets ihre Anhänger finden, aber sie steht im Widerspruch mit der Tendenz einer Zeit und mit dem hoffnungsvollen Streben der Nation nach politischer und socialer Wiedergeburt; aber sie hat auch andererseits ihre tiefe sittliche Berechtigung gegenüber den realistischen Tendenzen, die nichts weiter als den sinnlichsten Lebensgenuß predigen und gegen welche die jetzt so ernst hervortretenden Bestrebungen nach Reform unserer öffentlichen Lebenszustände ebenfalls reagiren. Dazu kommt, daß Schopenhauer sich durch eine klare und lebendige Darstellung auszeichnet, welche in der allgemeinen Sprache der gebildeten Welt spricht, keine besondere Terminologie anwendet, wie so viele philosophische Schriften, welche den Geschmack an der Philosophie verdorben haben. Vor Allem aber ist es die Energie seiner Gedanken, das freie rückhaltslose Aussprechen und Streben nach Wahrheit, welches diese Philosophie kennzeichnet und so sei denn auch die dritte Auflage von Schopenhauers Hauptwerk zum Voraus den geehrten Lesern empfohlen.

B. M.

AUS SCHOPENHAUERS LETZTEN LEBENSJAHREN.

Von

EDMUND O. VON LIPPMANN (Halle a. S.).

Bis zu seinem Tode (1861) war mein Großvater mütterlicherseits jahrzehntelang Chef eines damals hochangesehenen Bankhauses in Frankfurt a. M. (Zeil, zum „Türkenschuß"; das Haus ist noch vorhanden); sein sehr viel jüngerer Bruder, mein Großonkel, der anfangs 1903, dicht vor seinem neunzigsten Geburtstage, im Vollbesitze aller geistigen und körperlichen Kräfte plötzlich verstarb, erzählte mir zu oft wiederholten Malen folgendes über den Verkehr mit Schopenhauer während seiner fünf oder sechs letzten Lebensjahre:

1854 oder 1855 erschien Schopenhauer im Comptoir am Türkenschuß, fragte nach dem Chef, und teilte ihm mit: er komme hierher auf Empfehlung des gemeinsamen Freundes Dr. Emden, und wolle Auftrag geben, für einen ganz bestimmten Betrag, der keinesfalls im geringsten überschritten werden dürfe, ein gewisses Papier zu kaufen, das er nannte. Er wünsche, daß ihm die fälligen Zinsen regelmäßig überbracht würden, und zwar gegen Mittag, bevor er das Haus verlasse, aber nicht durch einen Commis (er sprach das Wort im Frankfurter Dialekt: Cómmis), mit dem er nichts zu tun haben wolle, sondern durch den jüngeren Bruder des Chefs; Dr. Emden habe ihn versichert, daß das geschehen könne. — Mein Großvater sagte selbstverständlich sofort zu und ließ seinen Bruder rufen, mit dem Schopenhauer verabredete: pünktliches Kommen; beim Eintritt ins Zimmer, soferne er selbst beschäftigt sei, stehen bleiben und warten, bis er ihn anspreche; nur auf gestellte Fragen kurz antworten; jedesmal ein bis auf die Unterschrift fertig vorbereitetes Quittungsformular mitbringen. Mit wahrer Ehrfurcht, aber auch nicht ohne einige Ängstlichkeit, betrat mein Großonkel beim ersten Besuche das Arbeitszimmer, doch lief alles gut ab; auch die nächsten

Male hielt er sich streng an die Vorschrift, wodurch er sich die Zufriedenheit Schopenhauers erwarb, der ihn späterhin, bei seinem Eintritt aufblickend, durch eine Handbewegung anwies, sich inzwischen die an den Wänden hängenden Bilder zu besehen, von denen einige Hunde darstellten. Stets war Schopenhauer sehr höflich, bei der Begrüßung und beim Abschiede fast förmlich. Regelmäßig fragte er, ob das Papier gestiegen oder gefallen sei, und ob es immer noch für gleich gut gelte; im übrigen erkundigte er sich gelegentlich nach den (damals noch spärlichen) neuesten politischen Drahtberichten, und einmal machte er bei diesem Anlasse auch eine äußerst abfällige Bemerkung über Kaiser Napoleon III., an deren genauen Wortlaut sich mein Großonkel leider nicht mehr erinnerte. — Von Schopenhauers berüchtigtem Mißtrauen zeigte sich bei diesen Anlässen gar nichts; in den ersten paar Fällen zählte er das Geld nach, später fragte er nur „Stimmt alles?“ und ließ es dann ohne weiteres auf einen Tisch niederlegen; „an einem Tage ersuchte er auch um Besorgung zweier dringender Postsachen, und hieß mich das nötige Geld gleich dem soeben mitgebrachten wieder entnehmen, ohne daß er sich erhob oder auch nur umsah“. Der letzte Besuch fand wenige Monate vor seinem Tode statt, anfangs Juli, und er schien ganz unverändert und bei bester Gesundheit.

Die stets sorgsam aufbewahrten Quittungen mit Schopenhauers Unterschrift sind in späterer Zeit, gelegentlich der Auflösung der Firma, infolge der Fahrlässigkeit eines höheren Angestellten leider mit vernichtet worden.

ARTHUR SCHOPENHAUERS ABHANDLUNG ‚TRANSZENDENTALE SPEKULATION ÜBER DIE ANSCHEINENDE ABSICHTLICHKEIT IM SCHICKSALE DES EINZELNEN‘, IM LICHTE DER WELTANSCHAUUNG RICHARD WAGNERS („WAS NÜTZT DIESE ERKENNTNIS?“).

Von

ARTHUR PRÜFER (Leipzig).

Im ersten Jahrbuche der Schopenhauer-Gesellschaft (1912) habe ich eine erstmalige Auswahl der wichtigsten Aussprüche des großen Künstler-Denkers Wagner über den großen Dichter-Philosophen Schopenhauer geboten.

Damit aber war die vergleichende Betrachtung der Ideenwelt der beiden wesensverwandten, großen, führenden Geister keineswegs erschöpft.

Auch die nachstehende Studie will nur einen kleinen, aber hoffentlich bedeutsamen und besonders zeitgemäßen Beitrag zu diesem so unerschöpflich reichen Gebiete beisteuern, und sie verweist für eine künftige zusammenfassende Behandlung auf die nachstehende Literatur:

Max Koch, Richard Wagner, zweiter Teil (Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1913), Seite 379ff. und 519 (Literatur);

die in Betracht kommenden Kunstwerke Richard Wagners selbst: Der Ring des Nibelungen, insbesondere Siegfried, dritter Akt, erste Szene, der Schluß der Götterdämmerung, Tristan und Isolde, die Meistersinger von Nürnberg, Parsifal;

Wagners sämtliche Schriften und Dichtungen, Band 8, 9 und 10 (vgl. das große Namen- und Sachregister von Dr. phil. Erich Schwebsch, am Schlusse von Band 16);

die Briefe des Meisters, von denen die berühmten an Franz Liszt und Mathilde Wesendonk besonders wichtig sind;

die letzten drei Bände des großen Werkes von Karl Friedrich Glasenapp, insbesondere den sechsten (Schluß-) Band: das Leben Richard Wagners;

die Wagner-Encyclopädie (Leipzig, Siegel-Linnemann);
das Stein-Glasenappsche Wagner-Lexikon (Stuttgart, Cotta, 1883);
Heinrich von Steins gesammelte Aufsätze „Zur Kultur der Seele“ (ebenda); insbesondere der herrliche Schluß des vierten Abschnittes, „Pessimismus“, seiner Schopenhauer-Scholien, Seite 340;
Friedrich von Hausegger, Richard Wagner und Schopenhauer, zweite, vermehrte Auflage (Leipzig, Reinboth);
Hans Herrichs gesammelte Aufsätze über Wagner und Schopenhauer (Leipzig, Reclam);
Kurt Mey, „Die Musik als tönende Weltidee“ (Leipzig, Hermann Nachfolger);
Arthur Seidl, Parsifal (Regensburg, Gustav Bosse);
Johannes Volkelt, Arthur Schopenhauer (Stuttgart, Frommann, 1900).

Heranzuziehen sind auch zahlreiche Aufsätze der Bayreuther Blätter, deren erste Jahrgänge (1878 bis 1883) von der Gründung bis zum Tode Richard Wagners, manche wichtige Beiträge aus seiner eigenen Feder (darunter der in diesem Aufsatz zu erwähnende „Was nützt diese Erkenntnis?“ enthalten, Jahrgang 1881). Diese sind als Band 10 in die Gesammelten Schriften aufgenommen worden.

Auch von anderen Verfassern sind in den Bayreuther Blättern auf Schopenhauer bezügliche Arbeiten erschienen.

Auch die Abhandlungen von Dr. Felix Gotthelf in Wien im vierten Schopenhauer-Jahrbuch (1915): „Schopenhauer und Richard Wagner“ und das tief eindringende Referat über seinen Vortrag „Indischer Geist in der deutschen Kunst“ im sechsten Schopenhauer-Jahrbuch (1917) sind zu erwähnen, die aber beide die von uns zu behandelnden Aufsätze nicht berühren, so wenig, wie der über die Sinfonien Beethovens im Lichte der Philosophie Schopenhauers von A. von Gottschalck im zweiten Schopenhauer-Jahrbuch (1913).

Einen besonderen Anlaß zu unserer Betrachtung bietet die Vorbemerkung des einstigen Leiters unserer Gesellschaft und ihrer Jahrbücher, Herrn Geheimrat Professor Paul Deussen in Kiel, zu seinem das Jahrbuch 1917 einleitenden Auf-

satze über Schopenhauers Leben. In jener „Vorbemerkung“ führt Deussen den ergreifenden Nachweis, daß, als Bestätigung des Gedankens unseres Philosophen, hinter dem Leben jedes Menschen stehe eine höhere, seine Schritte ohne sein Wissen und oft gegen seine Absichten zum eigenen und allgemeinen Besten lenkende Macht, uns in Schopenhauers eigenem Leben Fügungen und Wendungen entgegentreten, in denen man die Hand einer gütigen Vorsehung zu erkennen glaubt, welche die oft harten Schicksale dieses einzigartigen Genius so lenkte, wie es zur Erreichung seiner hohen Bestimmung gar nicht besser hätte geschehen können. „Diesem Grundgedanken tritt Schopenhauer nahe in der tiefsinnigen Abhandlung ‚Transzendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen‘, über seine eigene Philosophie hinausgehend, ohne doch darum mit ihr in Widerspruch zu geraten.“

In der großen, neuen Ausgabe von Arthur Schopenhauers sämtlichen Werken, die Paul Deussen veranstaltet hat und unsere Gesellschaft zu Ende führt (München, R. Piper & Co.), stehen die unseren Aufsatz enthaltenden Parerga und Paralipomena im vierten Bande (Kleine philosophische Schriften, erster Band).

Über den tieferen Grund des Hinweises auf die Schopenhauersche Abhandlung belehrt aber Richard Wagners Wunsch: Es möge versucht werden, ihrem Gedankengehalt eine volksverständliche Fassung abzugewinnen, um des sittlichen Gewinnes willen, den er davon erhofft.

In dem bedeutungsvollen Nachtrag zu seiner großen Abhandlung über Religion und Kunst, „Was nützt diese Erkenntnis?“ (zuerst erschienen in den Bayreuther Blättern des Jahrganges 1881, dann im zehnten Bande der Gesammelten Schriften, Seite 253; endlich in einer Sonderausgabe aus den Bayreuther Blättern, verbreitet durch die Gesellschaft zur Förderung des Tierschutzes und verwandter Bestrebungen, Berlin W. 15, Düsseldorfer Str. 23, deren Leiter Magnus Schwantje ist): beklagt Wagner Martin Luther, daß ihm „gegen die Ausartung der römischen Kirche keine andere Autoritätswaffe zu Gebote stand, als die ganze, volle

Bibel, deren Altes Testament den reinen christlichen Gedanken unkenntlich mache, von der Luther aber nichts auslassen durfte, wenn ihm seine Waffe nicht versagen sollte. Sie mußte ihm noch zur Abfassung seines Katechismus für das gänzlich verwahrloste arme Volk dienen, und in welcher Verzweiflung er hierzu griff, ersehen wir aus der herzerschütternden Vorrede zu jenem Büchlein!"

Auch seine geistlichen Lieder gab Luther seiner Volksgemeinde zu singen: schlicht und einfach, „volksverständlich", und „rettete so den gesunden Geist der Reformation". Vgl. Wagners Schrift „Beethoven" und Heinrich von Stein, „Zur Kultur der Seele": Luther und die Bauern, Seite 72, und Friedrich Klippgen: Martin Luthers sämtliche deutsche geistliche Lieder, Halle, Niemeyer, 1912, Seite 16.

„Verstehen wir", so fährt Wagner in unserem Aufsatze fort, „den wahrhaften Jammerschrei des Mitleides mit seinem Volke recht, das dem seelenvollen Reformator die erhabene Hast des Retters eines Ertrinkenden eingab, mit dem er jetzt dem in äußerster Notdurft verkommenden Volke schnell die zur Hand befindliche, nötige, geistige Nahrung und Bekleidung zubrachte: So hätten wir an ihm auch gerade hierfür ein Beispiel zu nehmen, um zu allernächst jene nun als nicht mehr zureichende Nahrung und Bekleidung für eine kräftigere Dauer zu ersetzen."

In diesem Sinne nimmt Wagner Anstoß an den zehn Geboten der mosaischen Gesetzestafeln, in denen er keine Spur eines eigentlichen christlichen Gedankens aufzufinden vermag: „Genau betrachtet sind es nur Verbote, denen meistens erst Luther durch seine beigegebenen Erklärungen den Charakter von Geboten zuerteilt". Man vergleiche seine Umdichtungen der zehn Gebote: „Dies sind die heiligen Zehn Gebot" und damit „Mensch, willtu leben seliglich" und Heinrich von Steins dramatisches Bild „Luther 1545" (Leipzig, Otto Weber, Seite 133/134, und Gesammelte Dichtungen, zweiter Band, Helden und Welt, herausgegeben von F. Poske, Inselverlag, Leipzig, Seite 172).

In dem Gespräch, das der Dichter daselbst in einem Bauernhause am Wege in den Wäldern an der Elster, west-

lich von Leipzig, in tiefer Nacht führen läßt, sagt Luther zu Melanchthon: „Das war, mein ich, kein stolzes Werk (wie wir unser Büchlein von den christlichen Hauptstücken verfaßt haben), war nur eine arme Hilfe in bitterer Angst und Not, dem gar unwissenden Volke dargereicht. Ja, hätte ich mich erkühnen dürfen und es dem deutschen Volke zugetraut, so eine Summe christlicher Erneuerung ihm zu Handen zu verfassen, da hätte es anders lauten mögen. Da siehe gleich zum ersten Mosis Gesetz: Du sollst nicht stehlen! Das sag ich einem Dieb, wenn ich ihn aus dem Stockhause geleite; einen freien Christenmenschen vermahnete ich zum höchsten: Sei in Ehren deines Bruders wert. Hilf deinem Bruder, sage ich zu demselbigen, und nicht: Du sollst deines Bruders Hausstand nicht verstören. Halte nichts auf Besitz! und nicht: Du sollst deines Bruders Haus nicht begehren. Anstatt der schlimmen Worte vom Verleumden und Afterreden hielten es schon unsere heidnischen Väter besser; sie waren treu. Oder das fünfte Gebot, ist es uns bisher zu christlicher Sitte nütze gewachsen, daß es sich niemand zu halten getraut: Töte weder Mensch noch Tier? Und wer versteht es auch nur, wenn ich gebiete: Du sollst in heiliger Liebe zeugen und nicht aus sinnlicher Lust!" Auch Heinrich von Steins gehaltvolle Betrachtungen über „Luther und die Bauern", die von der Reformation Luthers zur Regeneration Wagners hinüberführen, sind heranzuziehen („Zur Kultur der Seele", Seite 72), wie auch die wichtige Zusammenstellung von Lutherworten im 40. Jahrgange der Bayreuther Blätter, 1917, zehntes bis zwölftes Stück, das sein Herausgeber Hans von Wolzogen der Erinnerung an den vierhundertjährigen Gedenktag der Reformation gewidmet hat (Leipzig, bei Breitkopf & Härtel). Insbesondere sei der Aufsatz dieses Heftes von Hermann Seliger, „Martin Luther und Richard Wagner", der Beachtung unserer Leser empfohlen.

Das christliche Gebot stellt sich uns in den sogenannten drei Theologaltugenden dar, deren Reihenfolge Wagner aber in Liebe — Glaube — Hoffnung umgestellt wissen möchte, ebenso wie er den Gedankengehalt seines

Vorspieles zum Bühnenweihfestspiel Parsifal uns als Liebe — Glaube — Hoffen deutet (Sämtliche Schriften, Band 12, Seite 349). Um dem jugendlichen Gemüte einen Weg zu zeigen, auf welchem ihm die Lieblosigkeit der Welt und ihr Leiden verständlich würde, und um das Mitleiden mit ihr zu erwecken, vermag „unseres Erachtens am sichersten, ja einzig eine weise Benützung der Schopenhauerschen Philosophie zu einem Verständnis anzuleiten, deren Ergebnis allen früheren philosophischen Systemen zur Beschämung die Anerkennung einer moralischen Bedeutung der Welt" ist, wie sie als Krone aller Erkenntnis aus Schopenhauers Ethik praktisch zu verwerten wäre.

In solchem Sinne (der dem Mitleid entkeimenden und im Mitleiden bis zur vollen Brechung des Eigenwillens sich betätigenden Liebe) „möge es versucht werden, der unvergleichlichen Abhandlung über die anscheinende Absichtlichkeit in dem Schicksale des Einzelnen eine volksverständliche Auffassung ihres Inhaltes abzugewinnen." Wie sicher wäre dann die schon ihrer Mißverständlichkeit wegen so gern im Gebrauch gepflegte „ewige Vorsehung" nach ihrem wahren Sinne gerechtfertigt; wogegen der in ihrem Ausdruck enthaltene Widersinn den Verzweifelnden zu plattem Atheismus treibt. Durch eine solche Volksverständlichkeit würde auch dem Gemüte und dem natürlichen Verstande des unwissenschaftlichen Menschen das Verständnis unseres Philosophen innig faßlich zugeführt. Denn gibt es auf diese so grenzenlos wichtig dünkenden Fragen des beängstigten Gemütes nach einem Wo und Wann der anderen Welt eine Antwort, die dem die Idealität der Welt Erkennender nur ein seliges Lächeln abgewinnt, so hat sie unser Philosoph mit unübertrefflicher Präzision und Schönheit mit diesem gewissermaßen nur der Definition der Idealität von Zeit und Raum beigegebenen Ausspruche erteilt: „Friede, Ruhe und Glückseligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann gibt!" (Parerga 2, Paragraph 30, Anmerkung.) „Das vollkommene Genügen, der wahre wünschenswerte Zustand stellen sich aber immer nur im Kunstwerke, im Gedicht, in der Musik dar. Freilich könnte man

hieraus die Zuversicht schöpfen, daß sie doch irgendwo vorhanden sein müssen." (Parerga 2, Paragraph 209, Anmerkung.) Was hier, durch Einfügung in ein streng philosophisches System, als nur mit fast skeptischem Lächeln ausführbar erscheinen dürfte, könnte uns sehr wohl zu einem Ausgangspunkte innig ernster Folgerungen werden. Das vollendete Gleichnis des edelsten Kunstwerkes dürfte durch seine entrückende Wirkung auf das Gemüt sehr deutlich uns das Urbild auffinden lassen, dessen „Irgendwo" notwendig sich nur in unserem zeit- und raumlos von Liebe, Glauben und Hoffnung erfüllten Innern sich offenbaren müßte. Nicht aber kann der höchsten Kunst die Kraft zu solcher Offenbarung erwachsen, wenn sie der Grundlage des religiösen Symboles, einer vollkommenen sittlichen Weltordnung entbehrt, durch welches sie dem Volke erst wahrhaft verständlich zu werden vermag: der Lebensübung selbst das Gleichnis des Göttlichen entnehmend, vermag erst das Kunstwerk, dieses dem Leben wiederum zu reinster Befriedigung und Erlösung über das Leben hinaus zuzuführen.

Wenn auch Schopenhauer sich gegenüber einer volksverständlichen Fassung und Verbreitung seiner Schriften ablehnend verhalten hat, so dürfen wir dennoch hoffen, daß er in unserem Falle dem ernsten Wunsche Wagners, dessen Dichtergröße er ja anerkannt hat, seine Zustimmung nicht versagen würde.

Und indem ich diesen Wunsch des Meisters von Bayreuth unseren Gesinnungsgenossen zur Beherzigung vorlege, erinnere ich zum Schlusse an die Worte, die Paul Deussen selbst auf Seite 39 seiner Abhandlung aus unserer Schrift Wagners angeführt hat: „Für ein Beschreiten der Wege wahrer Hoffnung kann nach dem gegenwärtigen Stande der Bildung nichts anderes empfohlen werden, als Schopenhauers Philosophie in jeder Hinsicht zur Grundlage einer ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen!"

DENNOCH ODER DEMNACH?

Von

FRANZ RIEDINGER (Jena).

Im zweiten Satz des vierten Absatzes des § 19 der Dissertation Schopenhauers von 1813 oder des § 18 der Ausgabe letzter Hand[1] des Satzes vom Grunde tritt das Wort „dennoch" auf. Zu diesem Worte bemerkt im dritten Bande der Deussenschen Ausgabe auf Seite 881 der Herausgeber:

> „obwohl alle Ausgaben dennoch lesen, muß es nach dem Zusammenhang wohl demnach heißen".

Dieser Ansicht kann ich aus folgenden Gründen nicht beipflichten.

Das Wort „demnach" zieht eine Folgerung. Der vorausgehende (erste) Satz des Absatzes enthält jedoch keinen Stoff, aus dem das im zweiten Satz Ausgesagte gefolgert werden könnte. Denn der erste Satz spricht sich über nichts aus als über das, worin sich die Zeit und der Raum voneinander unterscheiden. Daraus kann der zweite Satz unmöglich folgern, daß die (im vorhergehenden Paragraphen näher bezeichneten) Vorstellungen in beiden Formen, der Zeit und dem Raume, zugleich erscheinen. Soll eine Folgerung vorliegen, so sind also ihre Voraussetzungen weiter oben zu suchen. Dies ist freilich an sich möglich, denn die beiden vorhergehenden Absätze legen dar, warum die erwähnten Vorstellungen den Raum und die Zeit vereinigt enthalten müssen. Es spricht jedoch gegen die Heranziehung dieser Absätze das Stilbedenken, daß es dazu eben nötig wäre, beim Rückwärtsgehen einen Satz zu überspringen und gar aus dem Absatz wieder herauszutreten, den der vorhergehende Satz begonnen hatte.

Wie steht es dagegen mit „dennoch"? Nachdem der erste Satz des vierten Absatzes übersichtlich dargestellt hat, worin sich die Zeit und der Raum voneinander unter-

[1] D III, $22_{,30}$ und $137_{,33}$.

scheiden, tritt der zweite Satz auf und weist darauf hin, daß „dennoch“, obwohl also die Zeit und der Raum miteinander unvereinbar zu sein scheinen, die erwähnten Vorstellungen in beiden Formen zugleich erscheinen. Dies ist der rechte Platz für das Wort „dennoch“: zur Betonung einer Tatsache, die auf den ersten Blick mit dem Vorhergehenden unverträglich zu sein scheint.

Mir scheint daher kein Grund vorzuliegen, das Wort „dennoch“ durch „demnach“ zu ersetzen.

I.

NACHTRÄGE[1] ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DIE JAHRE 1913—1918.

Zusammengestellt von

RUDOLF BORCH (Braunschweig).

Vorbemerkung: Umfängliche Nachträge für 1910—1912 sind für das nächste Jahrbuch zurückgestellt.

* * *

1913.

Friedrich, Paul: Deutsche Renaissance. Gesammelte Aufsätze. 2. Band. 216 S. Leipzig, Xenien-Verlag.

Enthält auf S. 95ff. einen Aufsatz „Arthur Schopenhauer".

Zeitschriftenartikel.

Schmitt, Dr. jur. Carl: Schopenhauers Rechtsphilosophie außerhalb seines philosophischen Systems. (Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. 10. Jahrgang, 1. Heft. Heidelberg, Carl Winter.)

Mensi, Alfred Frhr. v.: Neue Schopenhauer-Literatur. (Allgemeine Zeitung. 116. Jahrgang, Nr. 18. München, Verlag der „Allg. Zeitung".)

Besprechungen von Band IX und X von Deussens Schopenhauer-Edition, des 2. Jahrbuchs, sowie von Grubers Ausgabe der Schopenhauer-Lindner-Korrespondenz.

N.: Die II. Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt a. M. (Allgemeine Zeitung. 116. Jahrgang, Nr. 21. München, Verlag der „Allg. Ztg.".)

---

[1] Für die Mitteilung von Ergänzungen zu den bisherigen Bibliographien, sowie für förderliche Hinweise und Zusendungen aller Art ist der Bearbeiter dieses Jahrbuchteils in jedem Falle äußerst dankbar. Insbesondere bittet er, auch auf Schopenhauer-Artikel (einschließlich Rezensionen) in den Tageszeitungen achten zu wollen. Unsere ausländischen Mitglieder und Freunde werden gebeten, über die bei ihnen erscheinende Schopenhauer-Literatur Nachricht zu geben, damit die erstrebte Lückenlosigkeit der Bibliographie erreicht werden kann. R. B.

Zeitungsaufsätze.

Taub, Dr. Hans: Ein Besuch bei Schopenhauer. Nach Aufzeichnungen von Anna v. Doß mitgeteilt (Frankfurter Zeitung Nr. 1, 1. Morgenblatt).

Taub, Dr. Hans: Auf Schopenhauers Spuren (Münchner Neueste Nachrichten Nr. 92).

Beide Artikel beschäftigen sich mit den Beziehungen Adam v. Doß' zu Schopenhauer.

Kleemann, Dr. Hans: Wagner und Schopenhauer (Wolfenbütteler Kreisblatt Nr. 116).

Klein, Dr. Otto: Aus dem letzten Lebensjahrzehnt der Adele Schopenhauer. Zwei Briefe, mitgeteilt und erläutert (Leipziger Zeitung, Wissenschaftliche Beilage Nr. 29).

Es handelt sich um Briefe an den Komponisten Karl Banck.

1914.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen. Zusammengestellt von Anton Glasser. (Horner Kalender für das Jahr 1915. Horn, F. Berger.)

Tankar och fragment ur Arthur Schopenhauers filosofi. Ny samling. Urval och öfversättning af G. A. Jäderholm. Andra upplagan. 208 s. Stockholm, Albert Bonnier.

Die erste Auflage erschien 1905. Die erste Sammlung kam heraus 1904, in zweiter Auflage 1908.

Anspach, Friedrich Wilhelm: Schopenhauer und Chamfort. Ein Beitrag zur Geschichte des Pessimismus. 55 S. [Göttinger Dissertation.]

Kormann, Fritz: Schopenhauer und Mainländer. Philosophische Studien als Beitrag zur Würdigung Schopenhauers. 78 S. [Jenaer Dissertation.]

Über die Ausgabe für den Handel vgl. Jhrb. IV, S. 203!

Maecklenburg, Albert: Darstellung und Beurteilung der Ästhetik Schopenhauers. 164 S. [Erlanger Dissertation.]

Mockrauer, Franz: Zu Arthur Schopenhauers Vorlesungen. 55 S. [Berliner Dissertation.]

Bietet die Einleitungen und Schlußbemerkungen zum IX. und X. Band der Deussen-Edition von Schopenhauers Werken.

Müller-Lyer, F.: Soziologie der Leiden. XVI, 226 S. München, Albert Langen.

Spricht im 15. Kapitel über die Bedeutung des Staates nach Schopenhauer.

Wörner, Dr. jur. Paul: Der Idealismus und das Ding an sich bei Schopenhauer und den Indern. VIII, 178 S. [Erlanger Dissertation.]

Zeitschriftenartikel.

Mensi, Alfred Frhr. v.: Das Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. (Allgemeine Zeitung. 117. Jahrgang, Nr. 21. München, Verlag der „Allg. Ztg.".)

Ausführliche Besprechung des dritten Jahrbuchs.

Deussen, Paul: Schopenhauer und die Religion. (Allgemeine Zeitung. 117. Jahrgang, Nr. 23. München, Verlag der „Allg. Ztg.".)

Franz-Schneider, Lucia: Schopenhauer als Kinder- und Tierfreund. Weitere Erinnerungen aus meiner Jugendzeit. (Ethische Rundschau. III. Jahrgang, Heft 5/6. Berlin W. 15, Magnus Schwantje.)

Vgl. Jhrb. III, S. 292 und S. 74 ff.!

Kirsten, Willibald, Pyrrhonicus und Schwantje, Magnus: Neue Schopenhauer-Literatur III. (Ethische Rundschau. III. Jahrgang, Heft 5/6. Berlin W. 15, Magnus Schwantje.)

Besprechungen von Deussens Schopenhauer-Ausgabe, der Schopenhauer-Auswahl von Schwarzwald, der Neuausgabe des Briefwechsels Schopenhauer-Lindner, sowie der Schopenhauer-Bücher von Kirsten, Häußler und Keyserling.

Schwantje, Magnus: Die 3. Versammlung der Schopenhauer-Gesellschaft. (Ethische Rundschau. III. Jahrgang, Heft 7/8. Berlin W. 15, Magnus Schwantje.)

Frost, Laura: Johanna Schopenhauer. (Die Persönlichkeit. Monatschrift für lebens- und geistesgeschichtliche Forschung. 1. Jahrgang, Heft 6. Frankfurt a. M., Hans Lüstenöder.)

Zeitungsaufsätze.

Von einem ungenannten Verfasser erschien ein Artikel „Neue Schopenhaueriana" sowohl in der „Deutschen Tageszeitung" (Tägliche Unterhaltungsbeilage Nr. 112) wie auch im „Fränkischen Kurier" (Tägliches Unterhaltungsblatt Nr. 141).

1915.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen. [Zweite Folge.] Zusammengestellt von Anton Glasser. (Horner Kalender für das Jahr 1916. Horn, F. Berger.)

Schopenhauer, Arthur: Världsreflexer ett Schopenhauerbrevier. I utdrag och öfversettning af C. V. E. Carly. (Berömda filosofer V.) 261 s. [M. 1 Bildn.] Stockholm. Björck & Börjesson.

Aus dem ersten Bande von Schopenhauers „Welt".

Geistige Werte. Ein Vermächtnis deutscher Philosophie. (Herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler.) 382 S. Berlin, Otto Reichl.

Enthält auf S. 207ff. das 41. Kapitel von Band II der „Welt".

Bönke, Prof. Dr. H.: Plagiator Bergson, Membre de l'Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l'Académie des Sciences. 47 S. Charlottenburg 4, Friedrich Huth.

Geißler, Horst: Grillparzer und Schopenhauer. VIII, 101 S. [Münchener Dissertation.]

Hartmann, Karl: Der Pessimismus Schopenhauers und seine Beziehungen zu verwandten Strömungen in der Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. IV, 74 S. [Erlanger Dissertation.]

Kuzarowa, Dimitra: Schopenhauers Ästhetik in ihrer Beziehung zu seinem Pessimismus. 104 S. [Berner Dissertation.]

Die Aufführung im Jhrb. VIII, unter 1916, ist zu streichen!

Pompecki, Bruno: Literaturgeschichte der Provinz Westpreußen. Ein Stück Heimatkultur. VII, 319 S. Danzig, A. W. Kafemann.

Berücksichtigt auf S. 164ff. Johanna, Arthur und Adele Schopenhauer. Bringt zudem Bildnisse von Johanna und Arthur Schopenhauer, sowie eine Abbildung von Johanna Schopenhauers Geburtshaus.

Zeitschriftenartikel.

Eymer, Karl: Arthur Schopenhauer über den Wert der Antike für die Geistesbildung. (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. XVIII. Jahrgang, 2. Abteilung, 3. Heft. Leipzig, B. G. Teubner.)

Bovensiepen, Landrichter Dr. jur. et phil.: Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers. Versuch einer Darstellung und Kritik. (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. 71. Jahrgang, 2. Heft. Tübingen, H. Laupp.)

Lehmann, Rudolf: Carl Gebhardt, Schopenhauer-Bilder. (Deutsche Literaturzeitung. XXXVI. Jahrgang, Nr. 21. Berlin, Weidmann.)

Lehmann, Rudolf: O. F. Damm, Arthur Schopenhauer. (Deutsche Literaturzeitung. XXXVI. Jahrgang, Nr. 27. Berlin, Weidmann.)

Lehmann, Rudolf: Deussens Schopenhauer. (Deutsche Literaturzeitung. XXXVI. Jahrgang, Nr. 31. Berlin, Weidmann.)

Kollarits, Dozent Dr. Jenö: Über positiven Schmerz und negative Lust bei Neurasthenie und bei Schopenhauer. (Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Abteilung „Originalien". 29. Band, 3. und 4. Heft. Berlin, Julius Springer.)

Lehmann, Rudolf: Heinrich Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre. (Deutsche Literaturzeitung. XXXVI. Jahrgang, Nr. 36. Berlin, Weidmann.)

Lehmann, Rudolf: Der Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Otto Lindner. (Deutsche Literaturzeitung. XXXVI. Jahrgang, Nr. 36. Berlin, Weidmann.)

Glasser, A.: Schopenhauer über die deutsche Sprache. (Der Bote aus dem Waldviertel. XXXVIII. Jahrgang, Nr. 903. Horn, F. Berger.)

Schwantje, Magnus: Krieg und Patriotismus im Lichte der Moral Schopenhauers. (Ethische Rundschau. IV. Jahrgang. Heft 1/2. Berlin W. 15, Magnus Schwantje.)

Vor der Veröffentlichung an dieser Stelle erschien der Aufsatz bereits in Heft 5 des Jahrgangs 1915 der „Internationalen Rundschau" (Zürich, Artistisches Institut Orell Füßli u. Co.).

S. . . ., M. [Schwantje, Magnus]: IV. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft. (Ethische Rundschau. IV. Jahrgang. Heft 1/2. Berlin W. 15, Magnus Schwantje.)

Wagner, Albert Malte: Hebbels Dramen und die Philosophie Schopenhauers. (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. XVIII. Jahrgang, 1. Abteilung, 9. Heft. Leipzig, B. G. Teubner.)

Vortrag, gehalten auf der IV. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu Düsseldorf, 27. Mai 1915.

Wundt, W.: H. Bönke, Plagiator Bergson. (Literarisches

Zentralblatt für Deutschland. 66. Jahrgang, Nr. 46. Leipzig, Eduard Avenarius.)

Eine im ganzen günstig gehaltene Rezension des oben aufgeführten Buches.

Zu dem in Jhrb. V unter 1915 (S. 231) aufgeführten Artikel „Nietzsche und Schopenhauer" von Dr. Michael Schwarz füge hinter „XXVIII. Band" noch hinzu: „Heft 2".

Zeitungsaufsätze.

Vor seiner Buchveröffentlichung bereits unternahm H. Bönke einen Vorstoß gegen Bergson in zwei Aufsätzen in der „Neuen Preußischen (Kreuz-)Zeitung" (Nr. 288 und 301).

Eulenburg, Geh. Rat Prof. Dr. A.: Schopenhauer und die Probleme der Sexualität (Vossische Zeitung, Sonntagsbeilage Nr. 24).

Luhde, Gustav: Der Weltkrieg und der deutsche Idealismus (Düsseldorfer Zeitung Nr. 325a, 327a und 329a).

Auszug aus dem in Düsseldorf gehaltenen Vortrag des Verfassers „Schopenhauer und der Krieg".

Bönkes Anklageschrift gegen Bergson wurde von Julius Hart mit Zugeneigtheit (Der Tag Nr. 243), dagegen von R. S. [Robert Salinger] mit entschiedener Ablehnung beurteilt (Vossische Zeitung Nr. 522).

1916.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen. [Dritte Folge.] Zusammengestellt von Anton Glasser. (Horner Kalender für das Jahr 1917. Horn, F. Berger.)

Schopenhauer, Arthur: Världen som vilja och föreställning. Ofversättning och inledning af Cfr. Sköld. Med förord af Prof. Hans Larsson. 592 s. Stockholm, Albert Bonnier.

Enthält den ersten Band der „Welt".

Erpelt, Wilhelm: Herbarts und Benekes Kritiken des Schopenhauerschen Hauptwerkes und ihre Aufnahme. Eine kritische Untersuchung und Würdigung. 42 S. [Bonner Dissertation.]

Bietet nur den dritten Hauptteil der im „Archiv für Geschichte der Philosophie" vollständig veröffentlichten Arbeit (vgl. Jhrb. VIII, unter 1916 und 1917 I).

Trebitsch, Arthur: Gespräche und Gedankengänge. (Des Antaios zweites Buch.) Zweite [Titel-] Auflage. VI, 223 S. Berlin, Wilhelm Borngräber.

Bringt auf S. 166ff. einen Aufsatz „Vom Primate des Willens bei Schopenhauer". — Das Buch erschien ursprünglich 1910 bei Wilhelm Braumüller in Wien.

Zeitschriftenartikel.

Klimke S. J., Friedrich: „Plagiator Bergson" — eine Kulturfrage. (Stimmen der Zeit. Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. 46. Jahrgang, 4. Heft. Freiburg i. Br., Herder.)

Gotthelf, Dr. Felix: Schopenhauer und Richard Wagner. (Bayreuther Blätter. Deutsche Zeitschrift im Geiste Richard Wagners. 39. Jahrgang, 1.—3. Stück, sowie 4.—6. Stück. Leipzig, Breitkopf & Härtel.)

Im engen Anschluß an Schopenhauer beschäftigt sich ein ungenannter Verfasser in sehr eindringlicher Weise mit dem Problem „Pessimismus und Kriegszeit". (Konservative Monatsschrift. 73. Jahrgang, 8. bis 11. Heft. Berlin, Reimar Hobbing.)

Der Verfasser nennt Schopenhauer „einen der großen Philosophen unserer Kriegszeit" und schließt mit den Sätzen: „Gibt uns Fichte den einen Teil der Kriegsethik, gibt uns Schopenhauer den ebenso notwendigen anderen Teil. Der Kämpfer und Held muß mit dem Leidüberwinder sich einen."

Eulenburg, Geh. Rat Prof. Dr. A.: Schopenhauer und die Probleme der Sexualität. (Die Neue Generation. 12. Jahrgang. Nr. 7/8. Berlin, Oesterheld & Co.)

Verkürzter Wiederabdruck des Artikels in der „Vossischen Zeitung": vgl. unter 1915.

[Grotthuß]: Was ist uns Schopenhauer im Kriege? (Der Türmer. XVIII. Jahrgang, Heft 21. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer.)

Schwarze, Dr. Kurt: Arthur Schopenhauer und die Musik. (Allgemeine Musik-Zeitung. XLIII. Jahrgang, Nr. 36. Berlin W. 62, Verlag der „Allg. Musik-Ztg.".)

Zeitungsaufsätze.

Menkes, Hermann: Ein letztes Erlebnis Schopenhauers (Pester Lloyd Nr. 335, Morgenblatt).

Schildert feuilletonistisch, wie sich rückblickend in Schopenhauers Geist das Zusammensein mit Elisabeth Ney malt.

Der anonym erschienene Aufsatz „Johanna Schopenhauer und Goethe" (vgl. Jhrb. VIII, S. 246) fand sich auch noch in den „Danziger Neuesten Nachrichten" (Nr. 157), sowie in den „Dresdner Nachrichten" (Nr. 188, Vorabend-Blatt).

1917.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen. [Vierte Folge.] Zusammengestellt von Anton Glasser. (Horner Kalender für das Jahr 1918. Horn, F. Berger.)

Zeitungsaufsätze.

Schwandt, Wilhelm: Schopenhauer-Gedenkstätten in Danzig und Umgegend (Danziger Zeitung Nr. 244).

Z. . . ., H. [Zint, Hans]: Schopenhauer (Danziger Zeitung Nr. 244).

Über die Schopenhauer-Tagung in Danzig verbreitete sich die „Danziger Zeitung" in den Nummern 244, 246 bis 251 und 254, wonach man die Angabe im VIII. Jhrb. richtig stellen wolle.

Gleichfalls einen ausführlichen Bericht über die eben genannte 6. Tagung brachten die „Danziger Neuesten Nachrichten", und zwar in den Nummern 123 bis 126.

Brausewetter, Artur: Die Schopenhauergesellschaft in Schopenhauers Geburtsstadt (Tägliche Rundschau, Unterhaltungsbeilage Nr. 129).

Ayssehnen, Thusnelda von: Die Epigonen an die Geistesgrößen! Philosophische Nachklänge [zur 6. Schopenhauer-Tagung]. (Danziger Zeitung Nr. 290 und 291.)

Glasser, Anton: Schopenhauer und die Engländer (Ostdeutsche Rundschau Nr. 269).

1918.

Hantzsch, Bürgerschuloberlehrer i. R. Adolf: Hervorragende Persönlichkeiten in Dresden und ihre Wohnungen. (Mitteilungen des Vereins für Geschichte Dresdens, 25. Heft.) XVI, 192 S. Dresden, Lehmann.

S. 175ff.: Nr. 167. Schopenhauer.

Zeitschriftenartikel.

Barthel, Dr. Ernst: Schopenhauer-Kritik. 1818—1918. (Archiv für Geschichte der Philosophie. XXXI. Band, Heft 3. Berlin, L. Simion Nachf.)

Frankl, Prof. Dr. Wilhelm M.: Arthur Schopenhauers Philosophie. (Archiv für Geschichte der Philosophie. XXXII. Band, Heft 1. Berlin, L. Simion Nachf.)

Bünau-Meerheimb, Margarete Henriette Gräfin v.: Adele Schopenhauer. (Deutsche Revue. XLIII. Jahrgang, November- und Dezemberheft. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.).

Zeitungsaufsätze.

[Glasser]: Schopenhauer und die angenehmen Zeitgenossen (Ostdeutsche Rundschau Nr. 32).

Über die 8. Tagung in Kiel schrieben außer der „Kieler Zeitung" noch die „Kieler Neuesten Nachrichten", und zwar in den Nummern 118 bis 122.

Bauch, Prof. Dr. Bruno: Eine Jahrhundertfeier im deutschen Geistesleben (Tägliche Rundschau, Unterhaltungsbeilage Nr. 184).

Houben, Prof. Dr. H. H.: Neue Schopenhauer-Anekdoten (Weser-Zeitung Nr. 397).

Der Artikel Dr. Eugen Sierkes über „Goethe und Schopenhauer" (vgl. Jhrb. VIII, S. 248) fand sich auch noch in den „Hamburger Nachrichten" (Nr. 530).

Über die damals noch bevorstehende Ausgabe der Mockrauerschen Schopenhauer-Mappe wurde unter dem Titel „Schopenhauer-Handschriften" ein Bericht gegeben in Nr. 554 der „Vossischen Zeitung".

Aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums von Schopenhauers Hauptwerk veranstaltete man in München eine eindrucksvolle Feier, über die ein Bericht in Nr. 312 der „Münchener Zeitung" gegeben wurde.

II.

SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1919.

Zusammengestellt von

RUDOLF BORCH (Braunschweig).

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. 2. Auflage. Neue Ausgabe. 6 Bände. VIII, 203, XV, 160, XVI, 93 u. 58 S. m. 1 Taf.; XXXVI, 633 S. m. 1 Taf.; VI, 743 S. m. 1 Tab.: XXXII, 147, XLII, 276 S.; XV, 532 S.; VI, 696 S. Leipzig, F. A. Brockhaus.

Erneute stereotypierte Ausgabe, erfolgt nach einer Pause von drei Jahren (vgl. Jhrb. VIII, unter 1916).

Schopenhauers sämtliche Werke in fünf Bänden. (Großherzog Wilhelm Ernst-Ausgabe.) I. u. II. Band. Die Welt als Wille und Vorstellung. (9.—13. Tausend.) (Heraus-

geber: Eduard Grisebach.) 1462 S. m. 1 Taf. III. Band, Kleinere Schriften. (6.—10. Tausend.) (Herausgeber: Max Brahn.) 779 S. IV. u. V. Band. (Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften. (6.—10. Tausend.) (Herausgeber: Hans Henning.) 580 u. 763 S. Leipzig, Insel-Verlag.

Die erste Auflage dieser Ausgabe erschien in den Jahren 1905 bis 1910 (vgl. Jhrb. II, unter 1910). Ferner vgl. noch Jhrb. VIII, unter 1916.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe nebst dem handschriftlichen Nachlaß und den gesammelten Briefen herausgegeben von Otto Weiß. Erster Band: Die Welt als Wille und Vorstellung I. XXXII, 1075 S. m. 2 Taf., 1 Bildn. u. 1 Faks. Zweiter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1031 S. m. 1 Tab. u. 1 Faks. Leipzig, Hesse & Becker.

Das Bestreben dieser neuen Edition geht dahin, den Text der Ausgaben letzter Hand „in einer wissenschaftlich revidierten und berichtigten Fassung zu bieten, sowie in einem textkritischen Anhang über diese Textbehandlung von Fall zu Fall Rechenschaft zu geben“. Als Grundlage für diese Textrevision dienen die Textfassungen der früheren Auflagen, sowie die handschriftlichen Zusätze von deren Handexemplaren und der übrige handschriftliche Nachlaß. Auch um die Herstellung einer einheitlichen Rechtschreibung in Schopenhauers Sinne durch Ausmerzung der Inkonsequenzen bemüht sich der Herausgeber. Als besondere Beigabe sind noch zu erwähnen eine vergleichende Seitentabelle, die auf die anderen gebräuchlichen Ausgaben Bezug nimmt, sowie ein Zitatenanhang.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen zur Lebensweisheit. (Kröners Taschenausgabe.) 223 S. Leipzig, Alfred Kröner.

Man erhält die „Aphorismen“ hier in der heutigen Orthographie; den Text bringt diese Ausgabe unter Berücksichtigung der Zusätze und Verbesserungen des Handexemplars (nach Deussen).

Schopenhauer, Arthur: Gedanken. (Dokumente der Menschlichkeit. Band 11. (Ausgewählt von Henriette Bernhard.) 35 S. München, Dreiländerverlag.

Schopenhauer, Artur [sic!]: Aphorismen. [Fünfte Folge.] (Zusammengestellt von Anton Glasser.) (Horner Kalender für das Jahr 1920. 52. Jahrgang.) Horn, F. Berger.

Schopenhauer-Mappe. Achtundzwanzig Textstücke aus nachgelassenen Handschriften in getreuer Nachbildung. Ausgewählt und eingeleitet von Dr. Franz Mockrauer. 31 Blätt. m. Faksimiles u. 1 Bl. m. Bildnis, in Mappe gelegt; dazu ein Erläuterungsheft von 32 S. München, R. Piper & Co.

Über dieses Werk vgl. Jhrb. VIII, S. 247; im übrigen ist die Aufführung unter 1918 zu streichen, da das Werk erst 1919 erschienen ist.

Anthologie der neueren Philosophie. Mit einer Einleitung von Paul Deussen. (Anthologie der Wissenschaften. Herausgegeben von Dr. Friedrich Ramhorst. I. Band.) XVI, 552 S. Berlin, Askanischer Verlag.

Bringt von S. 425 bis 528 Auszüge aus Schopenhauer.

Brockdorff, Baron Cay v.: Die Differenz zwischen Schopenhauer und den Nachkantianern. 24 S. Kiel, Lipsius & Tischer.

Die kleine Schrift ist Geheimrat Riehl zum 75. Geburtstag überreicht.

Döring, Dr. jur. et phil. Woldemar Oskar: Schopenhauer. Vorlesungen gehalten im Auftrage der Oberschulbehörde zu Lübeck im Winter 1918. VIII, 209 S. Lübeck, Charles Coleman.

Volkstümliche Darstellung von Schopenhauers Leben, Charakter und hauptsächlichsten Lehren.

Janke, Dr. Hans: Schopenhauer im Lichte des Relativismus. Vortrag, gehalten in der Schopenhauer-Gesellschaft in Berlin am 24. April 1918. 38 S. Leipzig, Max Spohr.

„Hier soll gezeigt werden, wie nahe Schopenhauer auch der modernsten Philosophie steht, ja, daß er geradezu als ein Vorläufer des Relativismus zu betrachten ist."

Korten, Hertha: Thomas Hardys Napoleondichtung „The Dynasts". Ihre Abhängigkeit von Schopenhauer. Ihr Einfluß auf Gerhart Hauptmann. 105 S. [Rostocker Dissertation.]

Mockrauer, Franz: Grundlagen des Moralunterrichts. (Tatflugschrift 34.) 62 S. Jena, Eugen Diederichs.

Will die Philosophie, insbesondere Schopenhauers Lehre, für den ethischen Unterricht nutzbar machen. Empfiehlt neben kindertümlichen Moralstunden und Religionsgeschichte für die obersten Stufen auch Stunden der „Anregung zu metaphysischer Begriffsbildung" und die philosophische Schulung der Volksschullehrer.

Sawicki, Prof. Dr. Franz: Lebensanschauungen moderner Denker. Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel und Eucken. VIII, 260 S. Paderborn, Ferdinand Schöningh.

Schwantje, Magnus: Friedensheldentum. Pazifistische Aufsätze aus der Zeitschrift „Ethische Rundschau", 1914 und 1915. 77 S. Berlin W. 62, Verlag Neues Vaterland E. Berger & Co.

Enthält auf S. 52ff.: Krieg und Patriotismus im Lichte der Moral Schopenhauers.

Schwantje, Magnus: Schopenhauers Ansichten von der Tierseele und vom Tierschutz. Kritisch dargestellt und ergänzt. Herausgegeben vom Bund für radikale Ethik, e. V. 40 S. Leipzig, Siegismund & Volkening.*)

Stimmel, Ernst: Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie auf Wilhelm Raabe. VI, 66 S. [Münchener Dissertation.]

Tanzmann, Bruno: Denkschrift zur Begründung einer deutschen Volkshochschule. Mit einem Anhang: Die Rettung von Schopenhauers Philosophie für die völkische Erziehung. Zweite Auflage. 118 S. m. 1 Titelbild. Hellerau-Dresden, Hakenkreuz-Verlag.

---

*) Der Verfasser des Buches bittet uns um Abdruck der folgenden Zeilen: „Diese Schrift enthält einen Vortrag, den ich in der 4. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft in Düsseldorf, am 26. Mai 1915, gehalten habe. In dem Bericht über diese Rede, im Jahrbuch unserer Gesellschaft für 1916, Seite 259, sprach unser verehrter Vorsitzender Geheimrat Paul Deussen die Ansicht aus, daß ich die Lehren Schopenhauers vom Unterschied zwischen Instinkt, Verstand und Vernunft «nicht genügend beachtet» hätte. Ich bin nun bereit, die Broschüre allen Mitgliedern unserer Gesellschaft, die mich darum ersuchen, unentgeltlich zu senden, damit sie sich selber ein Urteil darüber bilden können, ob der in dieser Kritik enthaltene Vorwurf berechtigt war. Magnus Schwantje, Berlin W. 15, Düsseldorfer Str. 23."

Der Herausgeber.

Fordert für die von ihm geplante deutsche Volkshochschule die Berücksichtigung der Philosophie Schopenhauers im Lehrplan. Die erste Auflage erschien 1917, jedoch noch ohne den im Titel genannten Anhang.

Thoma, Hans: Im Winter des Lebens. Aus acht Jahrzehnten gesammelte Erinnerungen. Mit 12 Abbildungen. IV, 144 S. Jena, Eugen Diederichs.

S. 57: „Im Dezember [1871] las mir Sattler in seinem ungeheizten Zimmer Schopenhauer vor." S. 132: „Bei meinem recht langen Lauf durchs Leben habe ich so viel Elend und Menschenjammer erlebt, daß es nicht erst dieses mörderischen Krieges bedurft hätte, um zu wissen, daß unser Dasein Leiden ist, nicht der Mühe wert, es abzuspinnen." S. 134: „Wir Menschen gehen durch das Leben mit gar viel Leiden und Schwächen; wir glauben aber an eine Weiterentwicklung, an die Möglichkeit einer Läuterung zu einem höhern Dasein hinauf. Wie der «reine Tor» durch Mitleid wissend, geht unser geistiges Streben zu einem Gral der brüderlichen Liebe, zu einem Übermenschentum, welches sich auf Selbstverleugnung gründet."

Zeitschriftenartikel.

Knudsen, Prof. Dr. Peter: Ist Bergson ein Plagiator Schopenhauers? (Archiv für Geschichte der Philosophie. XXXII. Band. Heft 2. Berlin, L. Simion Nachf.)

Auch hier findet eine entschiedene Verneinung der Frage statt. Vgl. unter 1915 und Jhrb. VIII, unter 1918 (S. 248)!

Kronenberg, Dr. M.: Hundert Jahre „Welt als Wille und Vorstellung". (Die Naturwissenschaften. Wochenschrift für die Fortschritte der Naturwissenschaft, der Medizin und der Technik. VII. Jahrgang, Heft 13. Berlin, Julius Springer.)

Francé, R. H.: Hundert Jahre Schopenhauer. (Österreichische Rundschau. Band LIX, Heft 2. Wien, Carl Fromme.)

Wugk, Franz: Schopenhauer und die Frauen. (Die Gartenlaube. Illustriertes Familienblatt. Jahrgang 1919, Nr. 15. Beilage „Die Welt der Frau". Leipzig, Ernst Keils Nachf.)

Gjellerup, Karl: Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. Eine Studie über den elften Band der neuen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers („Genesis des Systems"). (Annalen der Philosophie. Mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als ob-Betrachtung. Erster Band. Leipzig, Felix Meiner.)

Kowalewski, Arnold: Ansätze zum Fiktionalismus bei Schopenhauer. (Annalen der Philosophie. Mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als ob-Betrachtung. Erster Band. Leipzig, Felix Meiner.)

Klamp, Oberlehrer Gerhard: Was ist uns Schopenhauer heute? (Der unsichtbare Tempel. Monatsschrift zur Sammlung der Geister. 4. Jahrgang, Heft 7. München, Ernst Reinhardt.)

Biernatzki, Reinhart: Paul Deussen zum Gedächtnis. (Der Vortrupp. Deutsche Zeitschrift für das Menschentum unserer Zeit. 8. Jahrgang, Nr. 16. Hamburg, Alfred Janssen.)

Spricht von Deussens letzten Lebenswochen und schildert neben seinem übrigen Schaffen vor allem auch sein Wirken im Dienste Schopenhauers.

Scholz, Heinrich: Paul Deussen †. (Kant-Studien. Band XXIV, Heft 3. Berlin, Reuther & Reichard.)

Weiß, Otto: Prolegomena zu einer kritisch-wissenschaftlichen Ausgabe der Werke Arthur Schopenhauers. (Kant-Studien. Band XXIV, Heft 3. Berlin, Reuther & Reichard.)

Vorwahl, Henner: Arthur Schopenhauer über die Ehre. (Niedersächsische Hochschulzeitung. Wochenschrift für akademisches Leben und studentische Arbeit. 1. Jahrgang, Nr. 2. Göttingen, Niedersächsischer Verlag für Kunst und Wissenschaft.)

Prüfer, Prof. Dr. Arthur: Arthur Schopenhauer und Wilhelm Raabe in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Vortrag, gehalten in Leipzig, im Verein für Volkswohl am 30. März 1919. (Bayreuther Blätter. Deutsche Zeitschrift im Geiste Richard Wagners. 42. Jahrgang, 10.—12. Stück. Leipzig, Breitkopf & Härtel.)

Gotthelf, Felix: Dem Andenken Paul Deussens. (Bayreuther Blätter. Deutsche Zeitschrift im Geiste Richard Wagners. 42. Jahrgang, 10.—12. Stück. Leipzig, Breitkopf & Härtel.)

Hahne, Franz: Dr. Ernst Stimmel, Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie auf Wilhelm Raabe. (Mitteilungen für die Gesellschaft der Freunde Wilhelm Raabes. 9. Jahrgang, Nr. 4. Wolfenbüttel, Heckners Verlag.)

Gibt eine eingehende Besprechung der bereits weiter oben aufgeführten Dissertation.

Zeitungsaufsätze.

Glasser, A.: Schopenhauer als Politiker (Ostdeutsche Rundschau Nr. 21).

Wugk, Franz: Schopenhauer-Politik (Tägliche Rundschau. Unterhaltungsbeilage Nr. 40).

In Anlehnung an den schon genannten Artikel in den „Naturwissenschaften“ fand sich ein Aufsatz „Hundert Jahre ‚Welt als Wille und Vorstellung‘“ in der „Magdeburgischen Zeitung“ (Nr. 266).

Francé, R. H.: Ein Jubiläum des Pessimismus (Deutsche Allgemeine Zeitung Nr. 202).

Unter dem Titel „Neues zum Briefwechsel Schopenhauers mit Goethe“ verbreitete sich Dr. Hans Taub über die von Zint be-

kannt gegebene Nachschrift zu dem Brief Schopenhauers an Goethe vom 23. Januar 1816 in Nr. 312 der „Münchner Neuesten Nachrichten".

Eine Plauderei über Schopenhauers Beziehungen zu der Berliner Hofschauspielerin Medon veröffentlichte im Morgenblatt der Nr. 19823 der „Neuen Freien Presse" Herbert Eulenberg („Schopenhauers Geliebte").

Eine andere Plauderei über Pyrmont als den „Entstehungs"ort Schopenhauers, ebenfalls von Herbert Eulenberg geschrieben, erschien kurz darauf in Nr. 602 der „Vossischen Zeitung" („Pyrmont. Nächtliche Begegnung").

Von den in Zeitungen erschienenen Nachrufen auf Deussen erwähnen wir an dieser Stelle diejenigen, die auf ihn als Schopenhauer-Jünger und -Forscher eingehen. Es sind dies die folgenden: R. S. [Robert Salinger], Paul Deussen † (Vossische Zeitung Nr. 342); Paul Deussen † (Berliner Tageblatt Nr. 309); Dr. Paul Th. Hoffmann, Paul Deussen † (Dresdener Neueste Nachrichten Nr. 184); Hermann Michel, Paul Deussen (Leipziger Tageblatt und Handelszeitung Nr. 322); Dr. Bruno Jordan, Paul Deussen † (Weser-Zeitung Nr. 460); Franz Wugk, Deussen, Schopenhauer und Christentum, ein Wort des Gedenkens (Tägliche Rundschau, Unterhaltungsbeilage Nr. 148); Dr. Hugo Daffner, Paul Deussen (Königsberger Allgemeine Zeitung Nr. 325); Prof. Dr. Alfred Menzel, Paul Deussen (Kieler Zeitung Nr. 323, 325 und 327); Prof. Herrigel, Paul Deussen † (Süddeutsche Zeitung Nr. 187); Karl Gjellerup, Paul Deussen † (Frankfurter Zeitung Nr. 536).

MITTEILUNGEN.



BERICHT
ÜBER DIE TÄTIGKEIT DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT IM GESCHÄFTSJAHRE 1920.

Der diesmalige Bericht kann um so kürzer gefaßt werden, als die wesentlichen Vorgänge des Jahres 1920 in dem „Bericht über die achte Generalversammlung“ und der voraufgehenden Notiz „Jahrbücher“ im IX. Jahrbuch, S. 151 ff. bereits mitgeteilt sind.[1]

Das IX. Jahrbuch für 1920, welches dem Andenken an Paul Deussen gewidmet war, erschien mit Verspätung im Februar 1921 und mußte, nachdem es ursprünglich den Inhalt des vorliegenden Jahrbuchs mitumfassen sollte, wegen der hohen Druckkosten durch Teilung verkleinert werden.

BERICHT
DES SCHATZMEISTERAMTS FÜR DAS NEUNTE RECHNUNGSJAHR 1920.

Laut beigefügter Abrechnung betrugen im Jahre 1920 die Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge:			
a) für 1919 und frühere Jahre	Mk. 570,—		
b) für 1920	„ 9499,24	Mk.	10.069,24
2. Spende eines Gönners		„	4.999,—
3. Verkauf von Jahrbüchern		„	264,40
4. Zinsen auf Bankguthaben und Wertpapiere		„	436,25.
Demnach Gesamteinnahmen		Mk.	15.768,89.

Dagegen betrugen die

Ausgaben:

1. Verwaltungskosten:				
a) der Geschäftsleitung .	Mk.	5.698,42		
b) des Schatzmeisteramts	„	2.880,33		
c) Aufwendungen für das Archiv	„	2.600,—		
d) Verschiedenes . . .	„	60,—		
	Mk.	11.238,75		
2. Kosten des Jahrbuchs für 1920	„	9.238,70	Mk.	20.477,45.
Demnach ergibt sich für 1920 ein Fehlbetrag von			Mk.	4.708,56.

[1] Bei dieser Gelegenheit möchten wir nicht zu erwähnen versäumen, daß auf Veranlassung unseres Mitgliedes Herrn Rudolf Mayer die Stadt Karlsbad das Andenken Schopenhauers durch Benennung eines Platzes nach seinem Namen geehrt hat.

Im Laufe des Rechnungsjahres traten der Gesellschaft 3 weitere Mitglieder auf Lebenszeit bei.

Obgleich besondere Ausgaben für das Archiv und andere Zwecke von einem Gönner der Gesellschaft getragen worden sind, ist der vorstehend ausgewiesene erhebliche Fehlbetrag von Mk. 4.708,56 entstanden. Da andere Mittel nicht vorhanden sind, mußte dieser Fehlbetrag aus dem Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit entnommen werden, das sich dadurch weiter auf Mk. 10.068,77 ermäßigt und das gesamte Vermögen der Gesellschaft darstellt. Dasselbe ist, wie bisher, teils in kurzbefristeten Wertpapieren, teils als zinstragendes Guthaben bei der Deutschen Bank in Berlin angelegt; ein kleiner Teil befindet sich fortlaufend auf unserem Postscheckkonto.

An vorausbezahlten Beiträgen sind Mk. 239,97 eingegangen.

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft, außer den vorstehend erwähnten Mitgliedern auf Lebenszeit, 103 neue Mitglieder bei, während dieselbe durch Austritt und Sterbefälle 81 Mitglieder verlor, darunter ein Mitglied auf Lebenszeit. Somit betrug die Mitgliederzahl am Ende des Berichtsjahres 617 Mitglieder, die Jahresbeiträge zahlten, und 139 Mitglieder auf Lebenszeit, insgesamt also 756 gegen 731 Mitglieder im Vorjahr.

Berlin, im April 1921.

Dr. ARTHUR v. GWINNER
Schatzmeister.

Abrechnung des Schatzmeisters für das Jahr 1920.

Einnahmen:	ℳ	ℳ	ℳ
Vortrag:			
Vermögensbestand am Jahresanfang:			
Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit		15.130,—	
abzüglich Unterschuß von 1919		2.952,67	12.177,33
Jahresbeiträge:			
a) für 1919 und frühere .	570,—		
b) für 1920	9.499,24	10.069,24	
Spende eines Gönners .		4.999,—	
Verkaufte Jahrbücher .		264,40	
Zinsen a. Bankguthaben und Wertpapieren . .		436,25	15.768,89
Beiträge auf Lebenszeit			2.600,—
Vorausbezahlte Jahresbeiträge			239,97
			30.786,19

Ausgaben:	ℳ	ℳ	ℳ
Verwaltungskosten:			
a) der Geschäftsleitung einschließlich Kosten der Jahresversammlung, Drucksachen, Porti, Schreibhilfe etc. . . .	5.698,42		
b) des Schatzmeisteramts, einschließlich Schreibhilfe, Porti und Drucksachen	2.880,33		
c) Aufwendungen für das Archiv	2.600,—		
d) Verschiedenes . . .	60,—	11.238,75	
Kosten des Jahrbuches für 1920		9.238,70	20.477,45
Vermögensüberschuß:			
1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	12.177,33		
Zugang in 1920	2.600,—		
	14.777,33		
davon ab Fehlbetrag in 1920	4.708,56		
	10.068,77		
2. Vorausbezahlte Beiträge für 1921	239,97		10.308,74
			30.786,19.

Berlin, im April 1921.

Dr. ARTHUR v. GWINNER
Schatzmeister.

DAS ARCHIV.

Das Archiv wurde im Berichtsjahre nach der Stadt Frankfurt als dem Sitz der Gesellschaft übertragen, wo die Stadtbibliothek (nach Schopenhauers letztem Willen die Stätte, die das Andenken seiner Person zu pflegen berufen ist) ihm Raum zur Verfügung stellte. Bei dieser Gelegenheit wurde ihm eine reiche Stiftung durch Herrn v. Gwinner zu teil, eine große Zahl von Briefen an Schopenhauer, darunter die Briefe des Jugendfreundes Grégoire de Blésimare und ein schöner handgeknüpfter Teppich, den Adele Schopenhauer ihrem Bruder gearbeitet. Ferner konnte aus einer Spende die Tischglocke Schopenhauers erworben werden. Die Bücherei des Archivs erhielt eine große Zahl von Zuwendungen; die Gesellschaft ist dafür den Spendern, den Herren Dr. Albert Malte Wagner, Dr. Hans Janke, Magnus Schwantje, Pastor La Roche, Dr. Felix Gotthelf, Frau Annie Harrar, den Herren Raoul H. Francé, Dr. Georg Grimm, stud. med. Wolfgang Deussen, Geheimrat Prof. Dr. Oskar Walzel, Dr. Rolf Engert, Prof. Dr. Liebert, der Kant-Gesellschaft, den Herren Dr. Thoden van Velzen, Studienrat Reinhart Biernatzki, Dr. Woldemar Oskar Döring, E. Wieacker, Otto Riedrich, der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden, den Herren Geheimrat Prof. Dr. Hans Vaihinger, Dr. Alfred Uckeley, Dr. Rudolf Manasse, Dr. Theodor Korselt, Prof. Dr. Max Schneidewin und der Finnischen Akademie der Wissenschaften in Åbo, zu Dank verpflichtet. Mittelpunkt des Schopenhauer-Archivs in Frankfurt soll künftig ein Schopenhauer-Zimmer in der Stadtbibliothek werden, das alle im Besitz der Schopenhauer-Gesellschaft und der Stadtbibliothek befindlichen Schopenhauer-Erinnerungen vereinigen soll und das die geistige Werkstatt des Philosophen wieder aufbaut, indem es (auf Grund des in der Stadtbibliothek befindlichen Inventars des Nachlasses) die Bibliothek Schopenhauers, sei es in seinen eignen (der Gwinnerscher Stiftung verdankten) Handexemplaren, sei es in andren Exemplaren der von ihm besessenen Ausgaben wiederherstellt. Der Ausbau des Archivs in solchem Umfange kann aber nur als gemeinsames Werk aller Mitglieder der Gesellschaft gelingen. Darum möge jeder nach Möglichkeit seinem Mitgliedsbeitrage eine Spende für das Schopenhauer-Archiv beifügen.

JAHRBÜCHER.

Der Vorrat an älteren Jahrbüchern I bis VI ist erschöpft, VII und VIII sehr beschränkt. Jahrbücher VII bis IX werden, soweit der Vorrat reicht, vom Schatzmeisteramt gegen Zahlung von 20.— Mk. für den Band, aber nur an Mitglieder, abgegeben.

Beiträge für das XI. Jahrbuch 1922 wolle man bis zum 1. Oktober 1921 einsenden an den Schriftführer der Schopenhauer-Gesellschaft, Dr. Franz Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6. Durch Anlage und Abfassungsweise der Arbeiten bitten wir zu berücksichtigen, daß die Aufnahme entweder in die philosophisch-wissenschaftliche oder in die literarisch-künstlerische Abteilung oder unter „Vermischtes" erfolgen kann. Um deutliche Handschrift, am besten Maschinenschrift wird gebeten.

ANMELDUNGEN UND ZAHLUNGEN.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder bitten wir eigenhändig schriftlich zu richten an Justizrat Dr. L. Wurzmann, Frankfurt a. M., Beethovenstraße 55, alle Zahlungen (Jahresbeitrag 20 Mk., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 300 Mk.) an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W. 8, Mauerstraße 26—27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft" oder an unser Postscheckkonto Berlin Nr. 36368.

Man wende sich in Angelegenheiten

der Verwaltung an den Vorsitzenden Justizrat Dr. L. Wurzmann, Frankfurt a. M., Beethovenstraße 55,

der Finanzen an den Schatzmeister Dr. Arthur v. Gwinner oder das Schatzmeisteramt, Berlin W. 8, Mauerstraße 39, Direktorium der Deutschen Bank,

wissenschaftlicher und literarischer Art an den Schriftführer Dr. Franz Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6.

Alle Änderungen oder Berichtigungen der Adressen wolle man ohne Verzug an Justizrat Dr. Wurzmann mitteilen. Dieser und der Schriftführer erteilen jede gewünschte Auskunft.

Für den Vorstand:

Justizrat Dr. LEO WURZMANN
Vorsitzender.

Dr. FRANZ MOCKRAUER
Schriftführer.



VERZEICHNIS
DER MITGLIEDER.



ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER MITGLIEDER.

Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.

A.

***Aberer** Peter, Dr. jur., Rechtsanwalt am Oberlandesgericht Cöln a. Rh., Worringerstr. 7—9.
Adam Richard, Landgerichtsdirektor, Straubing, Regensburgerstr. 974.
Adolph F., Dr. med., Sanitätsrat, Frankfurt a. M., Westendstr. 1 II.
Ahrens Hermann Th., Hamburg 22, Volksdorferstr. 24.
van Aken Ludwig, Dr., Wiesbaden; p. Adr. Oberstleutn. a. D. Visseur, Wildbad, Olgastr. 21.
Albert Victor. Dr. jur., Staatsanwaltschaftssrat, Dresden-N., Hauptstraße 11 III.
Alexander B., Professor Dr., Budapest IV, Franz-Josefsquai 27.
Alt, Frl. Edith, Hellerau b. Dresden, Breiterweg 7.
Anesaki Masahar, Professor an der Kaiserl. Universität zu Tokio, Haksan-Goten 117, Koishikawa.
Angerer Martin, Dr., Regierungsrat, Nürnberg, Fürtherstr. 17a.
***Antal** Illés, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly út 39 I.
Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Charlottenburg, Marchstr. 15.
***Apfel** Alfred, Dr. jur., Rechtsanwalt, Berlin W. 8, Friedrichstr. 59/60.
***Arnhold** Georg, Geh. Kommerzienrat, Dresden-A., Gellertstr. 1.
Askenasy Alexander, Ingenieur, Frankfurt a. M., Bockenheimer Anlage 3.
Assenmacher Franz, Torp.-Ob.-M.-Mt., Cassel, Holländischestr. 86.
Auerhahn Ludwig, Lehrer, Erbpfting b. Landsberg a. L., Oberbayern.

B.

***Bacher,** Dr., Rechtsanwalt, Stuttgart, Paulinenstr. 32.
Bachert, Frau Clara, Frankfurt a. M., Holbeinstr. 57.
Badstübner Otto, Dr., Landgerichtsrat, Stettin, Augustaplatz 1 III.
Baecker Fritz, stud. phil., Wien XVII, Geblergasse 19.
Bagier Guido, Dr., Düsseldorf, Moltkestr. 10.
Bahr Hermann, Schriftsteller, Salzburg, Arenbergschloß.
Baehr Georg, Architekt, Dresden-N. 8, Klarastr. 6.
Balk Mary, Frau Dr., Düsseldorf, Wasserstr. 5.
Baltischwiler Anna, Frl. Dr., Ärztin, Zürich VII, Fehrenstr. 15.
Ban Rudolf B., Dr., Sekretär im Ministerium für Kultus und Unterricht, Wien I, Führichgasse 8.
Baer Jos. & Co., Buchhandlung, Frankfurt a. M., Hochstr. 6.
***Bardey** Otto, Schriftsteller, z. Zt. Brandenburg a. H., Wallstr. 20 II. Nienhagen b. Gr.-Wokern, Mecklbg.-Schw.
von Bartok Georg, Dr., Privatdozent, Kolozsvàr (Ungarn), Boeskay-Sér 1.
Battenschlag Hans, früher Stuttgart, Silberburgstr.; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Bausback Ferdinand, Direktor der Württembergischen Vereinsbank, Stuttgart.
Bayer Karl, Dr., Eichwalde, Kr. Teltow, Stubenrauchstr. 70.
***Bazardjian** Raphael, Padova, post. rest., Italien.
Becker Heinrich, Wetzlar-Lahn, Braunfelsstr. 39.
von Beckerath Ulrich, Hamburg V, beim Strohhause 38.
Behrens, Frau Bernhardine, Hamburg, Sierichstr. 90.

*Beit von Speyer E., Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Taunusanlage 11.
Belzer, Dr. med., Stabsarzt, Baden-Baden, Luisenstr. 26.
*Bengough Robert, Ingenieur, Wien VII, Stiftgasse 7.
*Benser Hermann, Pfarrer, Gotha, Gartenstr. 12.
Bentler Anton, Prokurist, Bremen, Cellerstr. 30.
Bergdolt Leo Friedrich, Rentier, München NW. 19, Nymphenburgerstraße 207i.
Bergmann Ernst, Dr., a. o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig, Kronprinzstr. 2.
Bertz Eduard, Schriftsteller, Potsdam, Waisenstr. 27.
*Berve Emil, Kommerzienrat, Breslau, Kaiser-Wilhelmstr. 100/102. †
Beyer Max, Justizrat, Berlin O. 27, Jannowitz-Brücke 1III.
Biach Rudolf, Dr., Wien IV, Mayerhofgasse 20.
Bibliothek, Jagellonische; z. Hd. des Herrn Dr. Friedrich Papée, Krakau.
*Bibliothek der Universität Wien I.
*Bibliothek der Stadt Danzig.
Bibliothek der Stadt Hamburg; p. Adr. Prof. Dr. Wahl.
Bibliothek der Universität Greifswald.
Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot, Markt 3.
*Bielschowsky Fritz, Erfurt, Goethestr. 43a.
van Biema, Frl. Carry, Malerin, Hannover, Körnerstr. 22.
Biermayer Josef, München, Annastr. 6IV.
Biernatzki Reinhart, Oberlehrer, Leiter des Volksbundes für Kantische Weltanschauung, Hamburg 36, Pilatuspool 7.
Bilharz Alfons, Dr., Geh. Sanitätsrat, Sigmaringen.
Blass, Frl. Margarete, Dr. phil., Essen (Ruhr), Schönleinstr. 42.
Bleibtreu, Frl. Betty, Privatiere, Frankfurt a. M., Obermain-Anlage 15ptr.
Bloch Iwan, Dr. med., Berlin W. 15, Joachimsthalerstr. 9.
Blumann S., Dipl.-Ing., Berlin-Wilmersdorf, Landhausstr. 3I.
Boeck Fritz, Oberveterinär, Neuteich, Freistaat Danzig.
Bodlaender Franz, Breslau V, Höfchenstr. 19.
Bogeng G. A. E., Dr. jur., Bad Harzburg, Westring 12.
Bohl, Frau Margarete, Danzig-Ohra, Hauptstr. 14.
Böhmer Martin, stud. theol., Dresden-N., Nordstr. 36ptr.
Böhmer Philipp, Seminaroberlehrer, Nossen in Sachsen, Neues Eichamt.
Bohnenstädt, Oberlyzealdirektor, Nordhausen.
*Boissier Alfred, Dr., Genf-Chambésy (Schweiz).
Boller Alfred, Landgerichtsrat a. D., Wien I, Weihburggasse 15.
*Bondi Felix, Dr., Geh. Justizrat, Dresden-A., Comeniusstr. 33.
Bondi, Frl. Elisabeth, stud. phil., Dresden-A., Gellertstr. 3.
Bondi, Frl. Margarete, Dresden-A., Gellertstr. 3.
*Böninger Kurt, Dr., Fabrikbesitzer, Duisburg, Feldstr. 26.
Bönke Hermann, Prof. Dr., Berlin-Reinickendorf, Residenzstr. 28.
Borch Rudolf, Lehrer, Braunschweig, Kaiser-Wilhelmstr. 2II.
*Bordollo Otto, Dr. phil., Amtsrichter, Bad Dürkheim.
Born A., Sekretär des Verbandes öffentlicher Feuerversicherungsanstalten in Deutschland, Berlin NO. 55, Prenzlauer Allee 23.
Boschheidgen Hermann, Dr., Amtsgerichtsrat, Niep b. Mörs.
Boessneck Paul, Dr. phil., Leipzig, Schwägrichenstr. 1.
Boettger Richard, Dr. phil., Dozent an der Gehestiftung, Klotzsche b. Dresden, Goethestr. 11.
Brahn Benno, Dr., Berlin W. 30, Bambergerstr. 29.
Brauch Karl, mag. pharm., Bozen, Kornplatz 1.
*Braunfels Otto, Geh. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Gr. Gallusstr. 18. †
*Brennecke Hans, Dr. med., Hamburg 22, Staatskrankenanstalt Friedrichsberg.
Bresch Richard, Dresden-Blasewitz, Tolkewitzerstr. 20.

Bretschneider, Frau Clara, aus Rom, z. Zt. Wien 18, Haizingerstr. 47 I bei Dir. P. Bretschneider.
von Brockdorff, Baron Cay, Prof. Dr., Sophienlust b. Ascheberg (Holstein).
*__Brockhaus__ F. A., Leipzig.
Brocks Emil, Dr., Geh. Regierungsrat und Provinzialschulrat, Kiel, Feldstr. 123 I.
*__von Brüning__ W., Dr., Polizeipräsident a. D., Semper b. Lietzow (Rügen).
Büchele Paul, Städt. Beamter, München, Mailingerstr. 40.
Büchner, Frau Alma, Dresden-A., Bayreutherstr. 11.
Büchner Rudolf, Kaufmann, Dresden-A., Bayreutherstr. 11.
*__Buchrucker__ Leonh., Dr., Diplom-Bergingenieur und Bergdirektor, Bràd (Siebenbürgen).
Bucker A., Frau verw. Assessor, Dresden-A., Mosenstr. 15 III.
Budich, Mühlenbesitzer, Grunower Mühle b. Topper (Neumark).
Budie Johannes, Berlin-Steglitz, Kissingerstr. 7.
Bujard Hermann, stud. phil. et theol., Heidelberg, Kuno-Fischerstr. 7.
Burghold Julius, Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Arndtstr. 17.
Bursche, Prediger, Nordhausen a. H., Stolbergerstr. 17.
Buschke A., Dr., Professor, Berlin W. 35, Lützowstr. 60a.
Büttner Paul, Professor, Komponist, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.
Büttner, Frau Eva, Landtagsabgeordnete, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.

C.

*__Callsen__ Martha, Frau Direktor, Düsseldorf, Goethestr. 71.
*__Carly__ C. V. E., Feldtelegraphenkorps, Stockholm Kh.
*__Carus__ Paul, Dr. phil., Editor of The Monist and The Open Court, La Salle, Illinois, U. S. America.
*__Casati__ Conte Alessandro, Milano, Via Soncino 2.
*__Casper__ B., Uhrmacher, Mühlhausen i. Thür., Görmarstr. 52.
Chrambach Fritz, Generalkonsul, Dresden-A., Liebigstr. 7.
*__Christian__ Alfons, Direktor der Bayrischen Handelsbank, München, Widenmayerstr. 16.
Ciamician Giacomo, Dr., professore, Senatore del Regno, Bologna, R. Università.
Cohn Georg, Ingenieur, Buenos Aires, Olazabel 1771 (Belgrano).
Cohn Joseph, Dresden-A., Zellesche Str. 32.
Cordshagen Hans, prakt. Tierarzt, Dassow i. Meckl.
*__Costa__ Alessandro, professore, Rom, via Sistina 60.
Cress, Baurat, Leipzig, Elsterstr. 11 III.
Croon-Mayer, Frau Emma, Aachen, Annastr. 56.
Cuboni Giuseppe, professore di botanica all' Università di Roma, via Torino 131.
Cuza A. C., Professor an der Universität Jassy (Rumänien), Strada Codzescul.
*__Czerwinski,__ Frl. Marga, Lehrerin, Danzig-West-Neufähr.

D.

Daffner Hugo, Dr., Königsberg i. Pr., Tragh. Pulverstr. 23/24.
*__Daitz__ Werner, Fabrikdirektor, Harburg a. Elbe, Heimfelderstr. 88.
Damm Bernhard, Stendal, Schadewachten 43.
Dannreuther Gustav, New-York City, 640 Riverside Drive, U.S.A. Sommeradresse bis 1. Oktober: The Pines-See, Mass.
Darmstaedter L., Prof. Dr., Berlin W. 62, Landgrafenstr. 18a.
Deckert, Frau Erika, geb. Bleicher, Roitzsch, Kr. Bitterfeld, Langestr. 11.
De Lorenzo Giuseppe, professore alla R. Università, Senatore del Regno, Napoli, Santa Lucia 143.

***Deussen** Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Kiel, ehem. Vorsitzender der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel, Beseler-Allee 39. †
Deussen Wilh. Gerh., Ingenieur, Generaldirektor, Berlin-Grunewald, Hohenzollerndamm 123.
Deussen, Frau Ly, geb. Merten, Berlin-Grunewald, Hohenzollerndamm 123.
Deussen Johann Wolfg., stud. med., Kiel, Gerhardstr. 56 I.
Deutelmoser, Frau Dr. Meta, früher Weißer Hirsch b. Dresden, Rochwitzerstr. 8, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
***Diederichsen** H., Konsul und Großkaufmann, Kiel, Villa Forsteck.
Dittrich Ottmar, Geh. Prof. Dr., Leipzig-Gautzsch, Oststr. 28.
Donath, Frl. Margarete, Radiererin, Weißer Hirsch b. Dresden, Herrmannstr. 2 I.
Döring Oskar, Dr. jur. et phil., Lübeck, Wettinerstr. 6.
***Draskovich,** Gräfin Nora, Grusbach (Mähren), Schloß Emmahof.
Dresler, Frau Dr. Ella, München, Barerstr. 32.
Dressel Hans, Dr. phil., Sonneberg S.-M., Dresselhof.
Drevermann, Frau Prof. Ria, Frankfurt a. M., Liebigstr. 40.
Droos Alexander, Forstmeister, Wippra (Südharz).
***Dubsky,** Gräfin Irene, Ziadlowitz, Post Loschitz (Mähren).
Dülfer Martin, Geh. Hofrat, Dr. ing., Professor a. d. Techn. Hochschule Dresden-A., Bendemannstr. 8.
***Dupré** F., Prof. Dr., Cöthen-Anhalt, Schillerstr. 19.

E.

Eddelbüttel Louis, Hamburg 37, Harvestehude, Sophienterrasse 9.
Eddelbüttel, Frl. Myra, Hamburg 37, Harvestehude, Sophienterrasse 9.
Ehrenberg August, Amtsgerichtsrat, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinischestr. 26.
Eichholz, Frl. Anna, Hofschauspielerin, Stuttgart, Spitzenburgerstr. 2.
Eidenbühler Max, Dr. med., Lauingen a. D., Bayern.
Eiselin Max, Bankbeamter, Villa Tanneck, Kriens b. Luzern.
Eisenblatt, Ernst, früher Berlin NW., Dorotheenstr. 58, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
***Eisenhardt,** Oberlehrer, Blaufelden, Württemberg.
Eisenlohr A., i. Fa. R. Piper & Co., München, Römerstr. 1.
Eitingon M., Dr. med., Berlin-Wilmersdorf, Güntzelstr. 2.
von Elischer Otto, Dr., Land b. Kladno, Hunnerswerke.
Ellinger Leo, Frankfurt a. M., Brentanostr. 15.
Elkan Rudolf Eduard, cand. med., Freiburg i. B., Hebelstr. 9.
Emden Fritz, früher Dresden-A., Nürnbergerstr. 31 III, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
***Emden** Heinrich, Bankier, Frankfurt a. M., Trutz 43.
von Engel Richard, Ingenieur, Pe Fareose, letztes Postamt Kömlö (Ungarn, Komitat Baranya).
Engert Horst, Dr., Dresden-A. 16, Gerokstr. 41.
Engler Oskar, Buchhändler, Dresden-A., Pragerstr. 19.
Epstein Hans, cand. jur., Wien VI, Fillgradergasse 12.
Ernst, Frl. Sophie, Putzmacherin, Berlin NW. 21, Oldenburgerstr. 43.
Eulenberg Herbert, Schriftsteller, Kaiserswerth b. Düsseldorf, Haus Freiheit.
***Exle,** Frl. Johanna, Wien I, Neuthorgasse 1.
Eyssen Eduard, Dr. phil., Frankfurt a. M., Zeppelinallee 31.

F.

***Faber** Karl, Dr., Rechtsanwalt, München, Promenadestr. 15. †
Falck, Hofzahnarzt, Dresden-A., Pragerstr. 20.
Falckenberg Richard, Geh. Hofrat Dr., o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen, ehem. Mitglied der Wissenschaftlichen Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft, Erlangen, Goethestr. 20. †
Färber Matthias, Ingenieur, früher Dresden, Bürgerwiese 6 III; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Fauconnet André, professeur de langue et littérature allemande à la Faculté des lettres, Montpellier, Route de Pérols, Villa Saint-Vincent.
Fels Karl, Landesrat, Münster i. W., Brockhofstr. 10.
Fester Hans, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Blanchardstr. 18.
Fiedler-Ranzenberg Marie, Hofopernsängerin, früher Dresden-A., Reichsstraße 1, Pension Görnemann, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Finkelstein Anton, Dr., Rechtsanwalt, Leipzig, Grimmaische Straße 27.
Fischer Hans, Haidehaus am Weißen Moor, Post Müden, Kr. Celle.
Fischer Hugo, Pfarrer a. D., Dresden-N., Jägerstraße 35.
Fischer, Frau Nelly, Berlin-Grunewald, Siemensstr. 4.
***von Fleischl** Otto, Dr., Rom, piazza Rondanini 33.
Forman Alfred, London, 49 Comeragh Road, West Kensington W.
Formichi Carlo, professore all'Università di Roma, via Marghera 43.
Förster-Nietzsche, Frau Dr. Elisabeth, Weimar, Luisenstr. 36, Nietzsche-Archiv.
Fournes, Frl. Bertha, früher Kiel, Brunswickerstr. 27, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Francé Raoul H., Schriftsteller, Dinkelsbühl (Bayern).
Franellich Carl, Triest, via Farneto 2.
Freitag, Dr., Amtsgerichtsrat, Berlin NW., Karlstr. 18 a III.
Frey, Frl. Grete, Hagen i. W., Fleyerstr. 88a.
Freydank, Marineoberingenieur, früher Marineluftschiffabteilung Nordholz; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Friedenthal Felix, Dr., Berlin-Schlachtensee, Friedrich-Wilhelmstraße 61.
Friedlaender Robert, Berlin W. 8, Behrenstr. 7.
***Friedrich** Otto, Dr., Breslau, Kaiser-Wilhelmstr. 200.
Fromm Emanuel, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Bockenheimer Anlage 36.
Fuchs M., Dr., Vorsteher des Archivs der Deutschen Bank, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.
Fügart Karl, Notar, Magdeburg, Kaiser-Otto-Ring 7.
***Fulda** Ludwig, Dr., Schriftsteller, Berlin-Dahlem, Miquelstr. 86.

G.

Gäbler Willy, Lehrer, Dresden-Potschappel, Dresdenerstr. 15.
***Ganz** Hermann, Dr., Mainz, Schiller-Platz 2.
Garbe Oskar, unbekannt, wohin verzogen.
***Gareis,** Dr., Rechtsanwalt, Chemnitz.
Garschagen Max, Amsterdam, de Lairessestraat 56.
Gebhard Richard, Rechtsanwalt, St. Petersburg, Perowskajastr. 1/3 W 22.
Gebhardt Carl, Dr. philos., Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.
Gebhardt, Frau Tina, München, Juttastr. 14 bei Frau Feldmeier.
***von Geitler** Lothar, stud. phil., Wien III, Jaquing 4.
Gemünd Willy, Dr., Rechtsanwalt, Cöln-Lindenthal, Bachemerstr. 42.
Gentsch, Frau Margot, Klotzsche b. Dresden.

Gerding Willy, Blumenthal i. H. b. Bremen.
Gerdts Ludwig, Kaufmann, München, Pinzenauerstr. 24.
Gerike Fritz, Dr., früher Luckenwalde, Ackerstr. 12, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Gerloff Ludwig, Privatgelehrter, Borby b. Eckernförde, Villa Toni.
Gerson, Frl. Lisa, Dresden-A., Polenzstr. 11.
***Gesellschaft zur Förderung des Verständnisses indischen Geisteslebens;** Adr.: Frau Ruth Springmann, Hagen i.W., Am Waldhang 6.
Glaser Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-A., Wilsdrufferstr. 1.
***Glasenapp** C. Fr., Staatsrat, Exzellenz, Riga, Reimerstr. 1. †
Glasser Anton, Oberrechnungsrat, Wien III, Hitzgasse 3.
Göbel Kurt, Klotzsche b. Dresden, Schillerstr. 4.
Göhlich Hermann, stud. med., früher Unteroffizier im Inf.-Regt. 127, 1. Komp., jetzt keine Adresse bekannt.
Goldberg, Frau Clothilde, Dresden-A., Strehlenerstr. 37 II.
***Goldschmidt** Eduard, Dr., Arzt, München, Neuhauserstr. 16.
Göring Emil, Rechtsanwalt, München, Bayerstr. 7 II.
***Gorsemann** Ernst, Bildhauer, Charlottenburg, Kurfürstenallee, Staatsatelier.
Gotthelf Felix, Dr., Komponist, Dresden-N. 8, Nordstr. 11.
Götze, Frau Hauptmann, Neukölln b. Berlin, Emserstr. 9 II.
von Goetze, Frau Hildegard, Dresden-A., Bürgerwiese 23 I.
Graf Walther, Oberlehrer, Kalbe a. d. Saale, Bahnhofstr. 26.
Graeser C., Prof. Dr., früher Leiter des deutschen Krankenhauses Neapel, Via Amadeo 83, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Graeser Kurt, Landesrat und Major a. D., Berlin W. 15, Pariserstr. 39/40.
Grasegger Joseph, Partenkirchen, Partnachklamm.
Grimm G., Dr., Landgerichtsrat, München, Wörthstr. 23.
Gronau George, Stadtrat, Danzig, Altstadt-Graben 77.
Groos, früher Militärpfarrer, Sigach, Kreis Metz, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Grosse, Regierungsrat, Berlin W., Potsdamerstr. 75.
***Gruber** Robert, Dr., Hof- und Gerichtsadvokat, Wien I, Lichtenfelsgasse 5.
***Grundmann,** Frau Charlotte, geb. Sülzner, Ärztin, Oliva, Kronprinzen-Allee 10, oder Danzig-Langfuhr, Posadowskyweg 66.
Grünfeld, Dr., Distriktsrabbiner, Augsburg, Halderstr. 6.
Grünpeter Curt, Apothekenbesitzer, Dresden-A., Reichenbachstr. 8.
Grünpeter Lilly, Dresden-A., Reichenbachstr. 8.
Grusenberg Semjon Ossipowitsch, Privatdozent der Philosophie am Psychoneurologischen Institut, St. Petersburg, Dechtjarnajastr. 39.
Gude Walter, Dr., Kapitänleutnant a. D., stud. phil., Breslau 13, Lothringerstr. 19.
Gumpel Hermann, Kommerzienrat, Hannover, Eichendorffstr. 14.
von Gunesch Friedrich, Ingenieur, Wien III, Untere Viaduktgasse 6.
Gutenstein Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Sophienstr. 12.
Güth Wilhelm, Dr. med., Kreisassistenzarzt, Burgdorf i. Hannover.
***von Gwinner** Arthur, Dr. h. c., Berlin W., Rauchstr. 1.
***von Gwinner** Wilhelm, Dr., Geheimer Regierungsrat, Frankfurt a. M. Rheinstr. 11. †

H.

Haack Karl, Pfarrer, Breslau, Roßplatz 24.
Hacker Otto, Dr. phil., Berlin W. 30, Kyffhäuserstr. 5.
***Hagedorn** Charlotte, Frau Pastor, Hamburg 33, Bramfelderstr. 10a.
von der Hagen, Frl. Gertrud, Dresden-A., Terrassenufer 30 II.
Hager, Dr., Sanitätsrat, Bad Dürkheim, Rheinpfalz, Römerstr. 20,

Hallervorden, Geh. Justizrat, Landgerichtsrat, Berlin-Halensee, Hobrechtstraße 12.
***Hämel** Adalbert, Dr., Lektor für spanische Sprache und Literatur an der Universität Würzburg, Weingartenstr. 14.
***Hämel** Joseph, cand. med., Würzburg, Franz-Ludwigstr. 1.
Hammelmann Adolf, Verlagsbuchhändler, München, Römerstraße 1.
Hammer Fritz, Dresden-A., Hübnerstr. 16.
Handorf Heinrich, cand. med. et phil., Hamburg 19, Eimsbütteler Marktplatz 10.
Hanner, Frl. Hedwig, Dresden-A., Nürnbergerstr. 50III.
Hanner, Frl. Käte, Dresden-A., Nürnbergerstr. 50III.
Hansen Louis, Charlottenbrunn b. Kopenhagen, Söbakken 12.
de Hartog A. H., Dr., Amsterdam 2, Osterpark-Straat 265.
Harvard College Library, Cambridge U. S. A. (durch Buchhandlung Harrassowitz, Leipzig).
Haupt Edmund, Buchhändler, Dresden-A., Waisenhausstr. 10, Buchhandlung v. Zahn u. Jaensch.
Haupt Richard, Kaufmann, Frankfurt a. M., Kaiserhofstr. 18.
Hauptmann Karl, Kapellmeister, Graz (Steiermark), Attensgasse 8.
Heimann Betty, früher Studienreferendarin, Kiel, Kirchenstr. 1, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Heimann Karl, Berlin W. 10, Friedrich-Wilhelmstr. 11.
Heinrich Borromäus, Redakteur des „Simplicissimus“, München.
***Heinrich** Otto, Gutsbesitzer, Großdrebnitz b. Bischofswerda (Sachsen).
Heiser Fritz, Bürgermeister, Stallupönen.
von Helfert, Freiherr Zdenko, Professor, Direktor der landwirtsch. Schule, Wolin b. Strakowitz (Böhmen).
***Helle** Karl, Fabrikbesitzer, Braunschweig, Rosenthal 10.
Henke Otto, Maschinenbaumeister, Dresden-A., Wiedenbergerstr. 3.
Henning Hans, Dr., Charlottenburg 5, Königsweg 31, Portal III.
Hentschel Artur, Eisenbahnassistent, Radebeul b. Dresden, Gartenstr. 43.
Hering, Frl. Anna, Göttingen, Feuerschanzengasse 18.
Herrmann, Frl. Gertrud, Dresden-A., Tittmannstr. 51bIII.
Hertwig Ernst, Dresden-A., Borsbergstr. 37b.
***Hertz,** Frl. Henriette, palazzo Zuccari, Rom, via Gregoriana 28.†
Hertz Wilhelm, Dr., Landgerichtsdirektor, Frankfurt a. M., Lichtensteinstr. 2.
***Herz** Richard, Student, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.
Herzfeld Adolf, Dr., Rechtsanwalt und Notar, Dresden-A., Corneliusstr. 18.
Herzheim David, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 7b.
Hessemer Karl, Schriftsteller, Darmstadt.
Heyman Julius, Kaufmann, Frankfurt a. M., Palmstr. 16a.
***von der Heydt,** Freiherr, Dr., Legationsrat, Amsterdam, Heizersgracht 522.
Hilbig, Frl. Margarethe, Telegraphengehilfin, Breslau, Ohlauufer 28.
Hiller Ernst, Dipl.-Ing., Architekt, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16.
***Hirsch** Paul, Kaufmann, Frankfurt a. M., Neue Mainzerstr. 57.
Hirschberg Hugo, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Westendstr. 46.
Hirte Gustav, Dr., Justizrat, Direktor der Hypothekenbank, Berlin, Dorotheenstr. 44.
Hiß Peter, Staaken.
Hobraeck Gustav, Neuwied, Villa Germania.
Hoeck Hans, Obertorp. des Minenwesens, Norderney, Adolfsreihe 8, Minenbergekommando.
Hofbibliothek zu Darmstadt.
Hoffmann, Frau Mathilde, geb. Nänny, Mannheim a. Rh., Schwetzingerstraße 62.

Hoffmann, Frau Mathilde, Aachen, Salvatorstr. 8.
Hoffmann, Geh. Medizinalrat Prof. Dr., Düsseldorf, Hohenzollernstr. 26.
Hoffmann Paul Th., Dr., Redakteur am „Hamburger Anzeiger“, Hamburg.
Höfler Alois, Hofrat Dr., o. ö. Professor der Pädagogik und Philosophie an der Universität, Wien XIII 2, Onno-Kloppgasse 6.
Hofmann Friedrich, Architekt, Graz, Körblergasse 28.
Hofmann Hermann, Dr. phil., Chemnitz, Kyffhäuserstr. 5.
Hohns Aurel, Bücherrevisor, Charlottenburg, Marchstr. 45.
Holländer Alexander, Dr., Wien I, Rathausstr. 20.
Hörisch Ernst, Gewerbeschullehrer, Dresden-A., Terrassenufer 30 II.
Horkheimer Max, Stuttgart, Azenbergstr. 35.
***Horn** Richard, Dr., Hof- und Gerichtsadvokat, Wien I, Walfischgasse 12.
Hoth, Frl. Anneliese, früher Berlin W., Lützowstr. 31, Pension Demmer, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Hoyer Max, Lehrer, Schwerstädt b. Weimar.
Hrdina Martha, Wien VIII, Bennogasse 29.
Hunnius Edmund, Riga, Börsenkomitee.
Huth B., Dr., Nervenarzt, Bonn, Lennéstr. 25.

I, J.

***Jacob** Bruno, Kaufmann, Stettin, Bollwerk 18.
Jacoby Günther, Dr., a. o. Professor der Philosophie an der Universität Greifswald, Roonstr. 10.
Jacoby M., Fabrikbesitzer, Dresden-A., Zelleschestr. 41.
***Jahn** Wilhelm, Dr., phil., Privatdozent, Bremen, Ottogildemeisterstr. 25.
Jakoby Georg, Dresden-A., Müncheneratr. 34.
Jaenicke Fritz, Dr., Redakteur an den „Danziger Neuesten Nachrichten“, Danzig, Johannisgasse 19/23.
***Janssen,** Frl. Emilie, Dresden-A., Wienerstr. 103.
Janssen, Frl. Magda, Schriftstellerin, Solln b. München, Dr.-Singerstr. 2.
Jantzen, Frl. Hedwig, Langebrück b. Dresden, Hauptstr. 5.
Ibbeken Johannes, Bankier, Bremerhaven.
Jelinek Anton, Finanzrat, Pilsen, Tylgasse 8.
Jessen Ernst, Feddershagen b. Niebüll, Schleswig-Holstein.
Illert Hans, cand. phil., Gießen, Kaiser-Allee 6.
Inouya Tetsujiro, Prof., Tokio, Omote cho 109.
***Institut der Philosophie** an der Universität Konstantinopel, Bar ul Funun.
Johannsen, Frau Oberpräsidialrat Nenna, geb. Deussen, Kiel, Schwanenweg 26.
Joseph Eugen, Prof. Dr., Berlin W., Kaiser-Allee 208.
***Irvine** David, Sydney, „Towac“ Cardinal St. Mosmann.
***Italiener** Kurt, Redakteur, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 135.
Iturbe T. S., Paris, rue de Lille 81.
Juliusburger Otto, Sanitätsrat Dr., leit. Arzt des Sanatoriums Schlachtensee b. Berlin.
***Jung** Erich, Prof. Dr., früher Straßburg i. E., Roseneck 22, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Jungnickel, Major a. D., Dresden-N., Löwenstr. 10 II.
Jürgen Albert, cand. phil., Lehrer, Horst-Emscher, Markenstr. 9.

K.

Kabisch Otto, Ministerialamtmann, Berlin N. 37, Christinenstr. 27.
Kahl-Munding Friedrich, Schriftsteller, Karlsruhe i. B.

*__Kahn__ Leonhard, Kaufmann, Frankfurt a. M., Friedrichstr. 38.
__Kahn__ Rudolf, Kaufmann, Frankfurt a. M., Schubertstr. 1.
__Kalff__ J., Bankier, Zwolle (Holland).
__Kallmeyer,__ Frl. Tilly, Halle a. S., Reichardtstr. 6.
*__Kaemmerer__ Paul, Kunstmaler, München-Geiselgasteig, Korsostr. 22.
__Kammrath,__ Dr., Landgerichtsdirektor, Braunschweig, Husarenstr. 43.
__Kampmann__ E., i. Fa. Anthropos-Verlag, Prien (Oberbayern).
__Kant-Gesellschaft__ (stellv. Geschäftsf. Prof. Dr. Liebert), Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.
__Kaphahn__ Fritz, Dr., Studienrat, Dresden-N., Kurfürstenstr. 5.
__Karny__ Heinrich, Dr., Lehrer an der Staatsrealschule, Wien IX, Beethovengasse 3.
__Katz__ Albert, Kaufmann, Frankfurt a. M., Hansahaus, Stiftstr. 9.
__Kauffmann__ J., Dr., Frankfurt a. M., Staufenstr. 31.
__Kaufmann,__ Frau G., Frankfurt a. M., Zeppelin-Allee 46.
__Kaul,__ Frau Else, Berlin-Lichterfelde, Neue Dorfstr. 3a III.
*__Kegelmann,__ Dr., Bebra (Bezirk Cassel).
__Keindl__ Ottomar, Generalagent i. R., Prag II. Inselgasse 2 II.
__Keller__ Sigmund M. A., früher Kiel, Gutenbergstr. 42, jetzige Adresse unbekannt.
__Keppler__ Christian, Gewerbeschulrat, Altensteig (Württemberg).
*__Khuen-Belassy,__ Graf Karl, Dr., Grußbach (Mähren), Schloß Emmahof.
__Kilb__ Ernst, Lehrer, Altenschlirf (Oberhessen).
__Kippenberg__ Anton, Prof. Dr., Verlagsbuchhändler, Leipzig-Gohlis, Richterstr. 27.
__Kirchhoff__ Arthur, Schriftsteller, Berlin-Halensee, Lützenstr. 9.
__Kisselbach__ Georg, Frankfurt a. M., Kepplerstr. 28.
__Klamant__ Leo, Charlottenburg, Goethestr. 71 Gth. b. von Fricken.
__Klamp__ Gerhard, Oberlehrer, Bremen, Feldstr. 37 I.
*__Klar,__ Frau Sylvia, München, Amortstr. 1/O.
__Klee__ Rudolf, Oberlehrer, Meerane (Sachsen), Zimmerstr. 14.
__Kleefeld__ Kurt, Dr. jur., Kammerpräsident, Berlin NW. 7, Unter den Linden 54.
__Klettner__ Joachim, cand. phil., Schkeuditz b. Leipzig, Lessingstr. 1.
__Kloepfer,__ Frau Maria, Charlottenburg, Schillerstr. 116 p.
__Klopfleisch__ Eduard, Bürovorstand i. R., Dresden-A., Strehlenerstr. 52.
__Knebel__ Hans, Lehrer, Leubnitz-Neuostra b. Dresden, Brunnenstr. 2.
__Knübel__ Herrmann, Pastor, Schneeren b. Hannover.
__Knudsen__ Peter, Prof. Dr., Sonderburg (Dänemark), Alsgade 16.
__von Koeber__ R., Prof. Dr., Yokohama, Russ. Generalkonsulat.
__Köbner__ Franz, Finanzialrat, Charlottenburg, Bismarckstr. 107.
__Koch,__ Frl. Lena, Buchhalterin, Dresden-N., Polenzstr. 11.
__Koch__ Louis, Hofjuwelier, Frankfurt a. M., Kettenhofweg 77.
__Koch__ Walter, Exz. Dr., Sächs. Gesandter, Berlin W., Voßstr. 19.
__Kohler__ Joseph, Dr., Geheimer Justizrat, o. ö. Professor der Rechte an der Universität Berlin, ehem. stellv. Vorsitzender der Schopenhauer-Gesellschaft, Berlin W., Kurfürstendamm 216. †
__Kohlmann__ Hans, Rechtsanwalt, Dresden-A., Seestr. 19.
__Kommetter__ Viktor, Dr. jur., Klagenfurt.
__Königsberg__ Moritz, Kaufmann, Dresden-A., Waisenhausstr. 15 II.
__Königshorst__ J., Breslau, Moritzstr. 57.
__Koerber__ H., Sanitätsrat, Dr. med., Berlin-Halensee, Seesenerstr. 29.
__Kord-Ruwisch__ Will, Student, Frankfurt a. M., Frauenhofstr. 33.
__Kormann__ Friedrich, Dr. phil., Plauen i. Vogtld., Leißnerstr. 61.
__Koetschau__ Rudolf, Dr. phil., Fabrikbesitzer, Hamburg (Kl.-Grasbrook), Stillhorndamm 15.

Kottwitz Hans, früher Schriftsteller, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrichstr. 42, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
***Kotzenberg** Karl, Dr., Kaufmann, Frankfurt a. M., Roßmarkt 11.
Kowalewski Arnold, Prof. Dr., Königsberg, Pr., Königstr. 82BC.
Krampe Siegfried, Dr. phil., Köslin, Danzigerstr. 4.
Krantz, Frau Nanda, Dresden-A., Werderstr. 22.
Kreischel, Frl. Margarethe, Dresden-A., Arnoldstr. 26.
Kreutzahler, Dr., Marinestabsarzt d. R., früher Libau, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Kreymann Moritz, Geschäftsleiter, Chemnitz i. S., Kyffhäuserstr. 5.
***Krijn** Adolf, Amsterdam, Sarphatistraat 48.
Krippendorf, Dr., Studienrat, Plauen i. Vgtld., Karlstr. 41.
Kronfuß Wilhelm, Budapest VIII, Baroßgasse 85.
Krug Paul, Dr., Amtsgerichtsrat, Mainz, Feldbergplatz 7.
Krüger, Frl. Valerie, Dresden-A., Fürstenstr. 12 II.
Küffner Walther, Wiesbaden, Brauerei Felsenkeller.
Kühtmann A., Dr. jur., Bremen, Dobben 47.
Kunratz Julius, Bochum (Westfalen), Heinrichstr. 1.
Kuntnawitz Max, Amtsrichter, Apenrade (Schleswig), Schloßstr. 38.
***Kuntz** Werner, Dr. phil., Neuruppin, Kurfürstenstr. 5.
Kuntze Ewald, Lehrer, Berlin, Transvaalstr. 25.
***Kunz** Karl, Dr. med., Arzt, Karlsruhe, Kriegsstr. 174.
Kunze, Frl. Charlotte, Dresden-A., Kügelgenstr. 15.
Künzler Julius, Bankbeamter, Zürich, Atlantis A.-G.
***Kurtz** Eberhard, Kaufmann, Stockelsdorf b. Lübeck, Lohstr. 4.

L.

***Labes** Paul, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Rostock, Brandesstr. 8.
Ladd B. A. (M. A.), New York City, z. Zt. Kopenhagen, Pile Allee 19c.
***Laeisz** Arnold, i. Fa. Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.
***Lagerfeldt** Carl G., Baron, Kiel, Fleethörn 30.
Landauer Eugen, Oberlandesgerichtsrat a. D., Stuttgart, Hohenstaufenstr. 23.
Landesbibliothek, Sächsische, Dresden-N., Kaiser-Wilhelm-Platz.
Landes- und Stadtbibliothek, Düsseldorf (Adr. Dr. Nörrenberg), Friedrichplatz 7.
***von Landesberger,** Prof. Dr., Präsident der Anglo-Österreichischen Bank, Wien. †
Landsberg Georg, Dr., Arzt, Breslau 9, Hedwigstr. 38.
Langenhau, Frau, München, Nordendstr. 5.
Langhoff, Frau Lulu, Kiel, Kehdenstr. 6.
Langmann Philipp, Wien XVIII, Anton-Frankgasse 6.
La Porte Kurt, Barmen, Augustastr. 20.
La Roche, Pastor, Golzow (Zauch-Belzig).
Laufer Heinrich, Dr. med., Arzt a. Sanatorium Dr. Barner, Braunlage (Harz).
Lehmann Georg, Berlin N. 58, Rhinowerstr. 10 I.
Lehmann Gotthard, Dr., Gutsbesitzer, Baden-Baden, Yburgstr. 12.
Lehmann Walter, Pastor, Hamberge b. Niendorf i. Lübschen.
Leichtmann Oskar, Kaufmann, Berlin-Karlshorst, Karl-Egonstr. 23.
Leinemann, Pfarrer, Laubow b. Rotschow, Bez. Frankfurt a. O.
***Leistikow** Oskar, Korvettenkap. a. D., Mannheim, L. 10 I.
Lemke Walter, Ingenieur, früher Locarno, Canton Tessin (Schweiz); jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Leonhard Reinhold, Kupferstecher, Dresden, Alt-Plauen 4.
Leonhard, Frau Agnes, Dresden, Alt-Plauen 4.

*__Lessing__ Theodor, Dr. med. et phil., Privatdozent der Philosophie und Pädagogik, Hannover, Stolzestr. 47.
*__Ley__ Roué, Nationalökonom, München, Bambergerhof.
__Leyser,__ Dr., Stadtrechtsrat, Dresden-A., Bankstr. 8.
__Librairie de la Sorbonne,__ Paris (durch Buchhandlung Volkmar, Leipzig).
__Library of Congress,__ Washington U. S. A. (durch Buchhandlung Harrassowitz, Leipzig).
__Lichtenfeld__ Harry, Kaufmann, Leipzig, Grassistr. 27.
__Liebeskind,__ Frl. Erna, Leipzig-Reudnitz, Untere Münsterstr. 31 III.
__Limpert__ Fritz, Eisenbahnassessor, Nürnberg, Harmoniestr. 2.
__Linden__ Fritz, Lüdenscheid (Westfalen), Haus Bismarckhöhe.
__Lindtner__ Franz, Hauptmann d. R., Wels (Oberösterreich), Stelzhammerstr. 29, Altersheim.
__von Lippmann__ Edmund, Prof. Dr.-Ing., Direktor der Zuckerraffinerie, Halle a. S., Raffineriestr. 28.
__Lipsius__ Friedrich, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig, Oetzsch b. Leipzig, Dammstr. 22.
*__von Löbbecke__ G., Rittmeister d. L., früher Charlottenburg, Sybelstraße 7 II, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
__Longo__ Joseph, Prof. Dr., Mödling b. Wien, Kürnbergergasse 9.
__Loepp,__ Dr., Tiegenhof (Westpreußen).
__Lorne,__ Frau Lola, München, Theresienstr. 80.
__Löwenthal__ Albert, Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Schillerstr.
*__Lübbe__ Gottfried, Kreiswiesenbaumeister, Aurich (Ostfriesland).
__Lübbecke__ W., Oberstleutnant a. D., Stuttgart, Olgastr. 103.
__Lubosch__ W., Prof. Dr., Würzburg, Pleicherring 5 III.
*__Ludowici__ August, Consul, Geilweilerhof-Siebeldingen (Pfalz).
__Luhde__ Gustav, Feuilleton-Redakteur d. Düsseldorfer Zeitung, Düsseldorf, Gneisenaustr. 9.
__Lußmann__ Adolf, Hofopernsänger, Dresden-A., Ludwig-Richterstr.; z. Zt. Helsingfors (Finnland).
__Lüthje,__ Frau Karen, Prof., früher Kopenhagen, jetzt unbekannt, wohin auf Reisen.

M.

*__Maaß,__ Frl. Dorthe, früher Berlin W., Lützowstr. 31, Pension Demmer, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
__Macek__ Antonin, Redakteur, Prag, Hybernergasse 7.
__Maedge__ Carl Max, Dr., Syndikus, Aachen, Crefelderstr. 31.
__Maier__ Hermann, Direktor a. D., Frankfurt a. M., Hochstr. 6.
*__Majorescu__ Titus, Exzellenz, Bukarest, strade Mercur 1. †
__von Maltzahn,__ Freiin Charlotte, Malerin, früher München, Franz-Josefstr. 29; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
__Manasse__ Lothar, Diplom-Ingenieur, Berlin W. 56, Pragerstr. 13.
__Mangelsdorf__ Walter, Verlagsbuchhändler, Berlin-Wilmersdorf, Landhausstr. 7.
__Mann__ Richard, Dr., Rechtsanwalt, Frankenthal (Pfalz).
__Marcus__ Ernst, Geh. Justizrat, Essen (Ruhr), Schubertstr. 11.
__Markowski__ Robert, Reichsbankinspektor, Halle a. S., Cecilienstr. 33.
*__Märky__ Carlo, Lugano (Schweiz), Kurhaus Ruvigliana. †
__Martin__ Friedrich, Uhrmacher, Worms, Bärengasse 25.
__Martinetti__ Piero, Dr., Castellamonte (Turin), Italien.
*__Marx__ Hugo, Privatier, Gaaden b. Wien.
__Maschke__ Curt, Kapitänleutnant d. R., Hamburg 23, Marienthalerstr. 123.
__Matz,__ Frau Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.

Mayer Gustav, Dr., Direktor des Verlags der Frankfurter Nachrichten, Frankfurt a. M., Feldbergstr. 43.
Mayer Karl, Obergeometer, München, Loristr. 6.
Mayer, Frl. Mathilde, Lehrerin, München, Adelheidstr. 6 Gartenh.
Mayer Otto, Dr., Reichsmilitärgerichtsrat, Würzburg, Hindenburgstr. 7.
Mayer Rudolf, Generalagent des Norddeutschen Lloyd, Karlsbad.
***Mayer-Doß** Gg. Ludw., Hofrat, Partenkirchen, Villa Christina.
Mazza Alfred M., Belgrad (Serbien).
Meier Friedrich, Dr. med., Arzt, Dresden 22, Leipzigerstr. 136.
Meiner Felix, Dr., Leipzig, Kurzestr. 8.
***Meißner** Lothar, Schriftsteller, Meiningen, Landhaus Elfriede, Rohrerstr. 22.
Meister Richard, Prof. Dr., Wien, Margaretengürtel 96 I.
Melli H., professore, Florenz, S. Reparata 42.
von Meltzl Valamir, Dr. jur., Privatdozent, früher Kolozsvar (Ungarn), Uniostr. 20; jetzt dort nicht ermittelt.
Mendel Karl, Dr. jur., Dresden-Strehlen, Robert-Koch-Str. 9.
Mensch Carl H., Gerichtsassessor, Berlin W. 15, Kaiser-Allee 14.
Mensing, Frl. Suse, Chemnitz, Heinrich-Beckstr. 45.
Menzel Alfred, Prof. Dr., Kiel, Kempenstr. 2.
Merbach Paul Alfred, Dozent und Schriftsteller, Berlin O. 112, Travestr. 3.
Merländer Frl. Bertha, Dresden-A., Tiergartenstr. 14.
Merländer, Stefan, Dresden-A., Tiergartenstr. 14.
Merle Heinrich, Dr. phil., Kiel, Moltkestr. 70a.
Meuschke Ernst, Postsekretär, Berlin-Friedenau, Sponholzstr. 53/54.
Mey, Frau Kurt, Dresden-A., Nürnbergerstr. 14.
***Mey** Oskar, Kommerzienrat, Fabrikbesitzer, Bäumenheim (Bayern).
***Meyer** Hans, Professor Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Haydnstr. 20.
Meyer I. G.. Dr., Quedlinburg a. Harz, Brühlstr. 4.
Meyer Martin, Justizrat, Liegnitz.
Meyer Paul, Kaufmann, Karlsruhe, Tullastr. 82.
Meyer Sigmund, Bankdirektor, München, Prinzregentstr. 18.
Michaelis Franz, Bahnbauinspektor, Karlsruhe, Schönfeldstr. 2.
Mittendorff W., Privatgelehrter, früher Irvington (N. J.), 17 Chapman Place; jetzt dort nicht ermittelt.
Mockrauer Franz, Dr. phil., Dresden-N. 8, Klarastr. 6.
Mockrauer, Frau Johanna, geb. Bähr, Dresden-N. 8, Klarastr. 6.
Moldenhauer Bruno, Kaufmann, Berlin NW. 5, Perlebergerstr. 57.
Moeller, Frl. Hanna, Hagen i. W., Buscheystr. 27.
Möller Hans Karl, Schriftsteller, Berlin N. 24, Oranienburgerstr. 20.
von Moltke, Gräfin Harriet, Exzellenz, Weimar, Lottumstr. 20 I.
***Lady Mond,** 35 Lowndes Square, London S. W.
***Mond** Robert F. R. S. Ed., Combe Bank near Sevenoak, Kent.
Müller Eduard, Fürth i. Bayern, Schwabacherstr. 89.
Mueller Helmuth, Studienassessor, Harburg a. Elbe, Lindenstr. 43 II; z. Zt. Leiter d. Höheren Schule in Wyk a. Föhr, Neue Straße 212.

N.

Nasini R., professore, istituto chimico, Università, Pisa.
***Nestle** Hermann, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 17.
***Neuburger** Otto, Dr., München, Herzog-Heinrichstr. 7 I.
Neumann Ernst, Dr. med., Stadtarzt, Neumünster i. Holstein, Moltkestraße 58.
Nicolai, Frl. Elisabeth, stud. med., Eisenach, Barfüßerstr. 6.
Nicolai Hans, stud. med., München, Aventinstr. 4 I.
Niemann Albert, Dr., Kinderarzt, Berlin W. 30, Bambergerstr. 16.

Nolda Mark., Oberleutnant z. See, früher Kiel, Scharnhorststr. 2, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
***Nölle** Ernst, Kommerzienrat, Forstgut Iserhatsche, Bispingen, Kr. Soltau. †
***Noorduyn** Claes, Bergen b. Alkmar, Holland.
Normann Friedrich, Privatgelehrter, München, Innere Wienerstr. 22.

O.

Oberdörffer Theodor Joseph, Schwäbisch-Gmünd.
Oblat Ludwig, Nizza, Boulevard des Eucalyptus, Quartier de Concade.
Oder, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. O., Wilhelmsplatz 2.
Oehlmann Carl E. G., Berlin S. 61, Blücherstr. 28.
Ohnesorge O., Pfarrer, Alterstedt, Post Schönstedt i. Thür.
Opitz Hans, Dr. phil., Professor am Königstädtischen Realgymnasium, Berlin SW. 48, Wilhelmstr. 143.
Oski-Fröhlich, Frau Greta, Konzert- und Oratoriensängerin, Berlin-Schöneberg, Hauptstr. 115.
Osman Mirza, Professor, Wien, Hotel Kahlenberg.
Osterrath J., Dipl.-Ingenieur, früher Cöln a. Rh., Lothringerstr. 25II, b. Prof. Stein, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Otto, Frl. Doris, Dresden-Blasewitz, Marschall-Allee 10.

P.

Palme Adolf Elias, Steinschönau 51 (Nordböhmen).
***Panizza,** Frau Therese, Dresden-A., Werderstr. 8.
Paul Frl. Anni, Klotzsche-Königswald b. Dresden, Auenstr 12.
Peiser Herbert, Direktor der Berlin-Anhaltischen Maschinenbau-A.-G., Berlin-Dahlem, Podbielski-Allee 29.
***Peltzer** Rudolf, Dr. jur., Staatsanwaltschaftsrat a. D., Crefeld, Ostwall 27.
***Peters** Fritz, Privatgelehrter, Bielefeld, Goldbach 7.
Petronievicz Branislav, Dr., Universitätsprofessor, Belgrad (Serbien).
Petter Reinhold C., Danzig-Langfuhr, Jäschkenthalerweg 36.
Petz Franz Hubert, Rechtsanwalt, München, Herzogspitalstr. 14.
***Pfeiffer** Konrad, Dr., Rechtsanwalt, Halle a. S., Scharrenstr. 9.
Pfitzner Hans, Prof. Dr., Unterschondorf a. Ammersee (Bayern).
***Pfleiderer-Coy** Wolfgang, i. Fa. Clemens Coy, Heilbronn a. Neckar.
Pfundt Friedrich, Kanzleirat, Stuttgart, Rotebühlstr. 175.
***Pfungst** Arthur, Dr., Fabrikbesitzer, Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2. †
Philipp Fritz, stud. med., Breslau, Viktoriastr. 65.
Picht Heinrich, Berlin W. 35, Magdeburgerstr. 6I.
Pillai Chempakaraman, Ingenieur, Charlottenburg, Grolmannstr. 53.
Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Hiltensbergerstr. 43.
Plagemann, Frau Caroline, Danzig-Langfuhr, Kronprinzenweg 23.
Plowitz Arthur, Wien IX, Liebiggasse 6.
Pöckel Ernst, Berlin-Lichtenberg, Parkaue 10.
Podlich Fritz, p. Adr. Hauptlehrer Podlich, Kloster Zinna, Kr. Jüterbog.
Pollitt Otto, Oberingenieur, Königsberg i. Pr., Holländerstr. 5.
von Postwick, Frl. Minna, Dresden-A., Dürerstr. 123.
Praël Th.. Rechtsanwalt, Harburg, Lüneburgerstr. 4.
Prätzel Oswald, Leiferda 53b, Braunschweig.
***Praun** Rudolf, Neapel, Posilippo.
Prehn Bruno, Oberingenieur, Zoppot, Haffnerstr. 6.
Preyer Frau Agnes, Düsseldorf, Hindenburgweg 3.
Primer Karl, Dr. med., Herrstein (Birkenfeld).
von Prittwitz und Gaffron Erich, Dr. phil., früher Bern, Schläflistr. 2; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Prüfer Arthur, Dr., Universitätsprofessor, Leipzig, Schwägrichenstr. 6.
***Prüssian,** Dr. med., Sanitätsrat, Wiesbaden, Taunusstr. 52.

R.

Rabelbauer Gustav, Kontrolleur, Wien I, Postsparkasse Ruh. Dep.
Ralp Günther, stud. phil., Braunschweig, Bismarckstr. 4.
Rasina Otto, Hauptmann a. D., Mühlhausen i. Thür., Viktoriastr. 4.
Rau Meinhold, Justizrat, München, Landwehrstr. 4.
Raupert Heinrich, Direktor der Azow-Don-Commerzbank, St. Petersburg, Moskaja 5.
***Rauschenberger** Walther, Dr., Direktor der Senckenberg-Bibliothek, Frankfurt a. M., Victoria-Allee 9.
Ray Prasanna K., late professor of the Calcutta University, inspector of colleges, Calcutta, Baligrunge Circular Road 7.
Reif Paul, Wien III, Veithgasse 11.
Reinhardt Karl, Dr., Wirkl. Geh. Oberregierungsrat, früher Charlottenburg, Carmerstr. 1, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Reinhardt Karl, Dr., Universitätsprofessor, früher Marburg a. L., Ritterstraße 12, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Reinhardt R., Seminarlehrer, Bayreuth, Maxstr. 81.
Reinhold, Frl. Elsa Gertrud, Malerin, Dresden-A., George-Bährstr. 4I, bei Frl. Kühl.
Rennert Gustav, Großkaufmann, München, Hackenstr. 3.
Reul Hermann, Sao Paolo, Avenida Brigadeira Liuz Antonio 16a.
Reuß & Pollack, Buchhandlung, Berlin W. 15, Kurfürstendamm 220.
Rensz von Rathony Friedrich, Dr., Universitätsdozent, Primararzt, Budapest VIII, Szentirirályi-utcza 36.
Reuter Hans, Dr., Regierungsrat, Dresden-A., Mosenstr. 2III.
***Rheins** Franz, Geheimrat, Dr., Neuß, Erftstr. 48.
Rheins Max, Referendar, Neuß, Erftstr. 48.
Richard-Wagner-Verein, Wiener Akademischer, Wien I, Canovagasse 6.
Richert, Oberrealschuldirektor, Reichenbach i. Schlesien.
Riedinger Franz, Dipl.-Ing., Jena, Johann-Friedrichstr. 19.
Riedrich Otto, Schriftsteller, Berlin-Dahlem, Kronprinzen-Allee 171.
Riensberg, stud. jur. et rer. pol., Greifswald, Wiesenstr. 69I.
Ritter Emil, Dr., Nervenarzt, Dresden-A., Johann-Georgen-Allee 39.
***Ritter** Hermann, Baurat, Frankfurt a. M., Schaumainkai 67. †
Röhrig Adolf, Buchhalter, München, Orléansstr. 8pt.
von Römer Nicolaus, Dresden-A., Wienerstr. 39.
Ronge Emil, Pfarrer, Ziegenhals i. Schles., Waldhoffstr. 48.
Rosenberg Wilhelm, Dr., Hof- und Gerichtsadvokat, Wien I, Am Hof 11.
***Rosenfeld,** Frau Luise, Frankfurt a. M., Niedenau 78.
Rosengart I., Dr. med., Sanitätsrat, Frankfurt a. M., Reuterweg 81.
***Rosengren** Idolf, Dr., Sigtuna (Schweden).
Rosenthal Werner, Prof. Dr., Göttingen, Schillerstr. 66.
***Rosenthal-Deussen,** Frau Erika, Göttingen, Schillerstr. 66.
Roetschi R., Dr., früher Heidelberg-Neuenheim, Mozartstr. 10; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Rubin Viktor, Kaufmann, Dresden-A., Hohestr. 43.
Rückart Raimund, Wien IV, Mayerhofgasse 5.
Ruckdeschel Theodor, Bankbeamter, Dresden-A., Nürnbergerstr. 17.
Rudolph Martin, Lehrer, Dresden-A., Crispiplatz 5II.
Ruhm, Justizrat, Danzig, Lindenstr. 9.
***Ruesch** Arnold, Neapel, Parco Margherita 44.
Ruten V., Dresden-A., Hohestr. 43.
Ruyter J. L., Direktor, Bremen, Sparkasse, Caprivistr. 18.
***Ruez,** Dr. med., Arzt, Langensteinbach b. Karlsruhe.

S.

Salinger Charlotte, Dresden-A., Liebigstr. 26.
Salinger, Frl. Hertha, Berlin NO. 55, Prenzlauer-Allee 33.
Salinger Paul, Rechtsanwalt, Dresden-A., Grunaerstr. 15 II.
Sachs-Fuld Moritz, Privatier, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.
Samuelsen Arnold, Kaufmann, Bremen, Barkhof 30.
Saxer Adolf, Dr., Luzern-Kastanienbaum (Luzern, Vonmattstr. 29).
***Schaefer** Chr. Friedr. Ad., Rechtsanwalt, Düsseldorf-Gerresheim, Heyerstr. 6.
Schaefer Hermann, Korvettenkapitän, Hamburg 30, Goßlerstr. 15II.
***Schaffer** Josef, Dipl.-Ing., Stadtbaumeister, Marienbad (Böhmen).
***van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam, Nic. Witsenkade 9.
Schapira Erich, Direktor, Dresden-A., Liebigstr. 24.
***Scharff-Fellner** Julius, Privatier, Bad Liebenzell (Württemberg), Haus Waldheimat.
Schefferling, Frl. Elsa, Dresden-N., Prießnitzstr. 8.
Schenkel Richard, früher Wildenroth (Post Grafrath, Oberbayern), jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Scheven, Frau Katharina, Dresden-N., Angelikastr. 23.
Schilling Otto, Dr.-Ing., Privatdozent an der Technischen Hochschule, Dresden-Strehlen, Residenzstr. 9.
Schinkel, Frl., Lehrerin, Neu-Cölln, Bergstr. 134.
Schirren Walter, cand. phil., Kiel, Schwanenweg 14.
Schlesinger, Frau Dr., Dresden-A., Mosczynskistr. 18.
Schlesinger Franz, stud. ing., Dresden-A., Werderstr. 36.
Schlesinger M., Dr., Rechtsanwalt, München, Maria-Theresiastr. 9.
Schliffke Walter, cand. jur., Königsberg i. Pr., Hintertragheim 22.
Schlomann Benno, Justizrat, Berlin W., Taubenstr. 23.
***Schlösser** Rudolf, Professor, Vorsitzender des Goethe-Schiller-Archivs, Weimar, Junkerstr. 1. †
***Schlüter** Wilhelm, Dr., Arzt, Gütersloh, Unter den Ulmen 6.
Schmidt Alfred, Fabrikant, München, Kirchenstr. 8.
Schmidt Arthur, Bankdirektor, Nürnberg, Theodorstr. 2.
Schmidt Fritz, Eisenbahnbeamter, Berlin O. 17, Beymestr. 15.
Schmidt Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-A., Striesenerstr. 41.
Schmidt R., Frau Ministerialdirektor, Berlin W., Spichernstr. 15.
Schmitz Arnold, cand. phil., früher München, Liebigstr. 8a, jetzt unbekannt, wohin vorzogen.
Schmitz Stephan, Cöln a. Rh., Paulstr. 5.
Schnabel Fritz, Prien, Oberbayern.
Schneider, Dr., Medizinalrat, Goddelau (Hessen), Philippshospital.
Schneider Gustav, Amtsgerichtsrat, Bad Nauheim, Karlstr. 46.
Schocken J., jr., Zwickau (Sachsen), Parkstr. 20.
Scholz Alfred, Görlitz, Breitestr. 3.
Schopenhauer Richard, Kaufmann, Zoppot, Marienstr. 8.
Schorer Albert, Volksschullehrer, Fürth i. Bayern, Uhlandstr. 19.
Schorß, Dr. med., Berlin-Lichterfelde-West, Augustastr. 40.
von Schrenck-Notzing Albert, Freiherr, prakt. Arzt, München, Max-Josefstr. 3.
Schreyer Gerhard, Maschinenbauschüler, Dortmund, Kaiserstr. 64.
Schröder, Dr., Regierungsbaumeister, Hannover, Wedekindstr. 5.
Schröder Oskar, Oberlehrer, Laubegast b. Dresden, Bismarckstr. 10.
Schubert Johannes, Dr. phil., Zoppot, Schulstr. 47.
***Schulte-Moenting** Ernst, Fabrikant, Cöln a. Rh., Herwarthstr. 10.
Schultz-Dehring Reichsbankrat, Hemhofen (Oberfranken), Bayern.
Schultz-Gora O., Professor Dr., Jena, Johannesplatz 22.

Schultze A., Fabrikdirektor, Großtabarz (Gotha), Haus Hedwig.
Schultze Robert, Dr., Geh. Sanitätsrat, Karlsruhe i. B., Amalienstr. 79.
Schulz, Frau Else, Dresden-A., Hettnerstr. 7.
Schulz Fr., Dipl.-Ing., Hannover, Herrnhäuser-Kirchweg 18.
Schurig, Frl. Katharina, Pirna a. Elbe, Fischerplatz 13.
***Schuster** Josef, Lehrer, München, Agnesstr. 20.
Schützmann Ernst, Kaufmann, Leipzig-Schönfeld, Emil-Schubertstr. 11ı.
Schwabe Martin, Dr. jur., Dresden-A., Blochmannstr. 18.
Schwabe Willy, Dresden-A., Comeniusstr. 14.
Schwantje Magnus, Schriftsteller, Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 23.
Schwartz Julius, Dr., Assistenzarzt, Knappschaftskrankenhaus IV, Langendreer (Westfalen).
Schwarzenberger Fritz, Dobers (Post Sänitz), Oberlausitz.
Sebba Dr. med., Arzt, Danzig-Langfuhr, Hauptstr. 34.
Sebeck Ottokar, Dresden-A., Ziegelstr. 53.
Sehmisch Johannes, Dresden-A., Elbgäßchen 8.
Seifert, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-N., Hauptstr. 20.
Seitz Ernst Otto, Mannheim-Neckarau, Katharinenstr. 39.
Seyffert Max, Ingenieur, Berlin-Steglitz, Zimmermannstr. 12.
Shastri Prabhudatta, Professor Dr., Presidency-College, Calcutta.
***Siburg** Bruno, Dr., Studienrat, Düsseldorf, Speldorferstr. 2.
***Siebert,** Regierungsbaumeister, Danzig, Jopengasse 20. †
Sieghart R., Dr., Exzellenz, Gouverneur der priv. Allg. Österr. Bodenkreditanstalt, Wien I, Teinfaltstr. 8.
Sieghart, Frl. Margarete, Wien I, Teinfaltstr. 8.
***von Siemens,** Frau Dr. Georg, Wendisch-Ahlsdorf b. Schönewalde (Bez. Halle).
Siems Louis Heinrich, cand. jur. et phil., früher Kiel, Fleethörn 1—3, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
***von Simolin,** Freiherr, Schloß Seeseiten (Post Seeshaupt), Oberbayern.
Simon Ernst, Bankbeamter, Stuttgart, Christofstr. 2.
Simon Georges, früher Paris, Rue du Colonel Renard; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Sitzler, Dr. jur., Regierungsrat, Coblenz, Kastorhof 25.
Smetaczek Alfred, Magistratsbeamter, Wien VI/II, Mollardgasse 25.
Sohlich Karl, Dozent a. d. Humboldtakademie, Berlin-Weißensee, Prenzlauer Promenade 181 III.
Sölling Friedrich, München, Ludwigstr. 22a, Pension Gartenheim.
Sommer Karl, Dr. phil., prakt. Zahnarzt, Marburg a. Lahn.
Spork, Frl. Fanny, Lehrerin, Gratkorn b. Graz (Steiermark).
Springer Hermann, Prof. Dr., Berlin-Schöneberg, Innsbruckerstr. 21.
Springmann Frau Anna, geb. Rittershaus, Elberfeld-Waldheim, Sadowastraße 61.
Springmann Eduard, Dr., Amtsrichter, Lennep (Reinland), Ringelstr. 22.
Springmann, Frau Ruth, stellvertr. Vorsitzende der Gesellschaft zur Förderung des Verständnisses für indisches Geistesleben, Hagen i. W., Am Waldhang 6.
Staadt Heinrich, Buchhändler, Wiesbaden, Bahnhofstr. 6.
Staadt Jacob G., Handelsrichter, Wiesbaden, Idsteinerstr. 21.
Staatsbibliothek, Preußische, Berlin NW. 7, Unter den Linden 38.
Stadtbibliothek, Frankfurter, z. Hd. d. Herrn Geh. Konsistorialrats Prof. Dr. F. Ebrard, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht.
Stahl Arthur, Rechtsanwalt und Notar, Bad-Nauheim, Karlstr. 25.
Staps Else, Dresden-A., Wittenbergerstr. 71.
Stassen Franz, Kunstmaler, Berlin W., Luitpoldstr. 47.
von Stauß Emil Georg, Direktor der Deutschen Bank, Dahlem b. Berlin, Cecilienallee 14.

Steck Karl Fr., Fischer, Staad b. Konstanz, Jakobstr. 26.
Steffenhagen H., Schriftleiter, Königsberg i. Pr., Lutherstr. 4.
Stegmann, Frau Margarete, Dr. med., Dresden-A., Sidonienstr. 18.
Steib Hellmuth, Leipzig-Reudnitz, Göschenstr. 4.
Steidl, Frau Martha, Ingenieurswitwe, Schandau, Postamt 2.
***Steinmann** Ernst, Professor, früher München, Karolinenplatz 2, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Stern Fritz, Dr., Fabrikdirektor, Berlin W., Kaiserin-Augustastr. 75/76.
Stern Leopold, Dr., Arzt, früher Metz; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Stern Paul, Dr., Bankier, Frankfurt a. M., Ulmenstr. 32.
Stern Wilhelm Theodor, Bankier, Frankfurt a. M., Große Gallusstr. 18.
Stillahn Harms, Dr. phil., Studienreferendar, Sande i. Oldenburg, Altenhof.
Stilling Erwin, Dr. med., Frankfurt a. M., Schumannstr. 40.
Storm Hans, Studiosus, Greifswald i. Pommern, Anlagen 1 II, Kurheim.
Straeche Otto, Architekt-Ingenieur, Mödling b. Wien, Institutsgasse 20.
Strack Adolf, Marburg a. L., Wehrdaerweg 7.
zur Strassen Otto, Geheimer Regierungsrat, Prof. Dr., Frankfurt a. M., Varrentrappstr. 65.
Streit Karl Wilhelm, Postsekretär, Dresden, Striesenerstr. 21.
Stresemann, Frau Marie, Dresden, Residenzstr. 42.
Stricker Walter, Bürgerschullehrer, Auerbach i. Vgtld., Sorgaerstr. 1.
Ströbel, Frl. Margret, Berlin-Lankwitz, Mozartstr. 32.
***Sülzner** Arthur, Kaufmann, Oliva b. Danzig, Kronprinzenallee 10.
Süß Robert, Studienrat, Berlin NO. 43, Am Friedrichshain 26.
Sutter Roman, Dr., New York City U. S. A., 720 Beck Street Bronce.

T.

Tackmann, Frau Oberbaurat, Trier, Ritterstr. 12a.
Talma Pieter, Redakteur von „Het Journal", Bergen (Holland), Natte Weg.
Taranaki David Erwin, Sidney N. 5 W, Oswaldstr., Vandersleigh.
Taub Hans, Dr., Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.
Tauchnitz, Frl. Charlotte, Dohna, Königstr. 1.
Teply E. L., Bozen, Hoher Weg 221.
Tesch, Frau Albertine, Institutslehrerswitwe, München, Destouchesstr. 44.
Tharandt H., Apotheker, Hannover-Gehrden, Altestr. 11.
Theißig Kurt, Dr., Direktor der Märkischen Betriebe, Dresden-Striesen, Niederwallstr. 29.
Theißig-Jahn Elisabeth, Dresden-Striesen, Niederwallstr. 29.
Thiel Adolf, Redakteur d. Hanauer Zeitung, Hanau a. M.
Thieme Friedrich Carl, Kaufmann, Wiesbaden, Langenbeckplatz 5.
Thieme Karl Ludwig, Dr. med., docteur de la Faculté de Paris, Paris; z. Z. Lausanne, Hotel du Village.
Thode Henry, Geheimrat, Gardone di Riviera.
Thoma Hans, Professor Dr., Direktor der Kunsthalle, Karlsruhe i. Baden, Hans-Thomastr.
Thoroch Frau Anna, Wien 3/3, Richardgasse 9.
Tiemann Hans, Rechtsanwalt, Potsdam, Charlottenstr. 10.
***Tienes** Georg Alfred, Dr. phil. et med., Arzt, Cassel, Obere Königstr. 1.
Toepelmann Curt Theo, Dresden-A., Reinickstr. 1.
Töwe, Dr., Oberlyzealdirektor, Gelsenkirchen, Zeppelinallee 1.
Traumann Frau Else, Düsseldorf-Oberkassel, Glücksburgerstr. 14.
Trenkler, Marinestabsingenieur, Cöln-Lindenthal, Veulvertstr. 239a.
Trobitsch Walter, Privatmann, Dresden-Blasewitz, Oststr. 5.
Tschauschoff S. P., Dr., Gymnasialprofessor, früher in Warna, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
***von Twardowski** E., Generalmajor a. D., München, Siegfriedstr. 5.

*von **Twardowski** Reinhold, Exzellenz, General d. Inf. a. D., Berlin W. 15, Kurfürstendamm 195.
Twardowski Kasimir, Dr., o. ö. Professor der Philosophie a. d. Universität Lemberg.

U.

Uhlig Ewald, Pfarrer, Bremen, Remberti.
Ulrich Clemens, Eisenbahnsekretär, München, Rothmundstr. 5.
Undeutsch Fr., Werkmeister, Wollmatingen b. Konstanz (Bodensee), Fürstenberg 3.
Universitätsbibliothek Berlin (p. Adr. M. Weber), Universitätsstr.

V.

Vaihinger Hans, Dr., Geheimer Regierungsrat, o. ö. Professor der Philosophie em., Halle a. S., Reichardtstr. 15.
***Vajda** Karl, Dr. med., Budapest IV, Iranyigasse 1.
Valeton J. J. P., Prof. Dr., Gießen, Bismarckstr. 10.
von **Vegesack** Siegfried, Burghars-Weisenstein Walde b. Regen (Bayern).
Vogl Adolf, Kapellmeister, München, früher Prinzregentenplatz 19, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Volkelt, Geheimer Hofrat, o. ö. Professor der Philosophie em., Leipzig, Auenstr. 3.
***Volkmar**, Frl. Alice, Dr. med., früher München, Kaulbachstr. 22, jetzt unbekannt, wohin verzogen.

W.

Wach Joachim, stud. phil., Oberlößnitz b. Dresden, Augustusweg 11.
Wagner Albert Malte, Dr., Feuilleton-Redakteur des Hamburger Fremdenblattes, Hamburg, Gr. Bleichen.
***Wagner** Gustav Friedrich, Achern (Baden). †
Walch, Frl. Ilse, Radebeul b. Dresden, Nizzastr. 30.
***Waldschmid** Ernst, stud. phil., Lünen i. Westfalen, Parkstr. 3.
Wallach Paul, Fabrikbesitzer, Dresden-A., Bayreutherstr. 17.
Wallach Philipp, Fabrikbesitzer, Dresden-Plauen, Bienertstr. 35.
Wallach, Frau Hanna, Dresden-Plauen, Bienertstr. 35.
Wallerstein Ernst, Dresden-A., Walpurgisstr. 2.
Wallerstein, Frl. Margarete, Dresden-A., Leubnitzerstr. 8.
***Wanke**, Dr. med., Kuranstalt, Friedrichroda i. Thür., Gartenstr. 14—16.
*von **Wartensleben**, Graf Konrad, Lankwitz b. Berlin, Kurhaus Berolinum.
Wassily Paul, Dr. med., Kiel, Kehdenstr. 6.
Weber Oswald, Berlin-Baumschulenweg, Rückertstr. 21.
Weber Wilhelm, Dr. med., Dresden, Carolastr. 10.
Weckerling, Dr., Stabsarzt, Friedberg (Hessen), Mainzertoranl. 56.
*von **Wedel**, Frau Charlotte, geb. von Gwinner, Berlin W. 10, Rauchstr. 1.
Wedel Richard, Dr. phil., Rottach-Egern a. Tegernsee.
Wegener, Amtsgerichtsrat, Trachenberg (Schlesien).
Wegerd, Frl. Lotte, Lehrerin, früher Dresden-Loschwitz, a. d. Sorbenwarte 5b, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Wegwitz Paul, Lehrer, Dresden-Alttrachau 4.
Weichbrodt Anita, Frau Witwe, Danzig, Holzmarkt 16.
Weidauer Friedrich August, Leisnig (Sachsen).
Weihe Carl, Dipl.-Ing., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Liliencronstr. 34.
***Weiner** Emil, Großkaufmann, früher Wien III, Hintzerstr. 11, jetzt unbekannt, wohin verzogen.

***Weiner,** Frau Martha, früher Wien III, Hintzerstr. 11, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Weiß Eduard, Dr., Wien I, Am Hof 3.
Weiß Otto, Dr., Berlin-Friedenau, Schwalbacherstr. 1.
Weiß Walther, München, Herzog-Heinrichstr. 34.
Weiße, Frl. Alexandra, Malerin, Dresden-A., Reißigerstr. 27.
***Wendel** Georg, Berlin W., Kurfürstenstr. 17 III.
Wenige Heinrich, Hildesheim, Struckmannstr. 7 II.
***Werlé,** Frl. Thea, Konzertsängerin, Dresden-A., Nürnbergerstr. 47.
Werner Alfred, Dr., Dozent, Friedland (Mecklenburg), Königstr. 8.
***Werner** August, Dr. med., Oberarzt, Heppenheim a. d. Bergstr.
Werner Moritz, Prof. Dr., Gymnasiallehrer, Frankfurt a. M., Bornwiesenweg 34.
Wernicke, Frau Elisabeth, Solln b. München, Hofbrunnstr. 9a.
Wernpe Friedrich, Ingenieur, früher Hamburg, a. d. Alster 18; jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Wesselsky Anton, Dr., Rechtsanwalt, Wien 18, Gymnasiumstr. 2.
Westermayer, Frau Anna, München, Possartstr. 6.
Westernhagen C., früher Braunschweig, Wilmerdingstr. 6 I, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Westphal Johannes, Prof. Dr., Naumburg a. Saale, Grochlitzerstr. 44.
Wick Adolf, Schreinermeister, Kreuzlingen, Bernerstr. 157.
***Wieacker** Eberhard, Stuttgart, Böheimstr. 1 b.
Wiemann Bernhard, Dr., Landgerichtsrat, Osnabrück, Johannesstr. 90.
Wilke, Regierungsrat, Düsseldorf, Tiergartenstr. 18.
Wilutzky Conrad, Dr. jur., Breslau, Moritzstr. 18.
Wilutzky, Frau Dr. Elfriede, Breslau, Moritzstr. 18.
Wimmer Hans, Dr. med., München, Leopoldstr. 32.
Winckelmann Louis, Verleger, Leipzig, Südstr. 47.
Wirschky, Frau Anna Margarete, geb. Hiß, Cadiz (Spanien), Barrocal 3.
Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Tschirnau, Post Kleinbresa b. Bresa.
***Witek** Fritz, Wien VII, Neustiftgasse 56.
Witte Robert, Berlin-Lankwitz, Kurfürstenstr. 34.
Wohlfarth Walter, Dresden-A., Marschallstr. 46.
Wolf, Frau Bertha, Kammerratswitwe, Dresden-A., Residenzplatz 4.
Wolf Hansachim, Dresden-A., Eisenacherstr. 31.
Wollf Karl, Dr., Dramaturg am Schauspielhaus der Sächsischen Staatstheater, Dresden-A., Hübnerstr. 25.
Woltmann Heinrich, Oberlehrer, Coburg, Seidmannsdorferstr. 3.
Woerner Paul, Dr., Oberregierungsrat, Darmstadt, Herdweg 99.
Wörpel Gustav, Privatgelehrter, Nettelsee, Kr. Plön (Holstein).
Wugk Franz, Schriftsteller, Hannover, Königswörtherstr. 49.
Wunderlich Fritz, Opernsänger, Dresden-A., Haydnstr. 9.
***Wundermacher** Max, Rentner, Danzig, Matterbude 20.
Wurzmann Leo, Dr., Justizrat, Rechtsanwalt und Notar, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.
Wurzmann, Frau Agnes, geb. Rosenstock, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

Z.

von Zachariewicz Julian, Schriftsteller, Charlottenburg, Mommsenstr. 53.
Zambonini Ferruccio, Prof. Dr., Turin, Via Bagetti 27.
von Zgorski, Frau Rosalie, Wien III, Arenbergring 16.
Zeidler F., Dr. phil., Dresden-A. 24, Lukasstr. 6.
Zeisler, Frl. Emilie, Dresden-A., Bürgerwiese 6 III.
Zimmermann K., Dr., Gymnasiallehrer, Dresden-A., Blasewitzerstr. 35 I.
***Zint** Hans, Dr., Amtsgerichtsrat, Danzig-Langfuhr, Kastanienweg 8.

Zint, Frau Susanne, geb. Plagemann, Danzig-Langfuhr, Kastanienweg 8.
von Zobeltitz Fedor, Spiegelberg b. Topper, Bez. Frankfurt a. Oder (im Winter: Berlin W. 15, Uhlandstr. 33).
Zoltowski, Graf Adam, Dr., Dozent d. Philosophie, früher in Krakau, jetzt unbekannt, wohin verzogen.
Zoepffel Hellmut, Dr. med., München, Adelheidstr. 27 II.
Zuleger-Boeßneck, Frau Käthe, Dresden-A., Hohestr. 38.
Zunzer Johann, Lehrer, Ollersbach a. d. Westbahn, Niederösterreich.
Zweig Max, Journalist, Breslau, Berlinerplatz 15.

Zum Zweck einer geordneten Geschäftsführung bitten **wir unsere Mitglieder auf das dringendste, uns über alle Adressenveränderungen auf dem laufenden zu halten und uns bei der Ermittelung unbekannter Mitgliederadressen gütigst zu unterstützen. Eine** Garantie für die Zustellung der Jahrbücher und **Mitteilungen kann** sonst nicht übernommen werden.

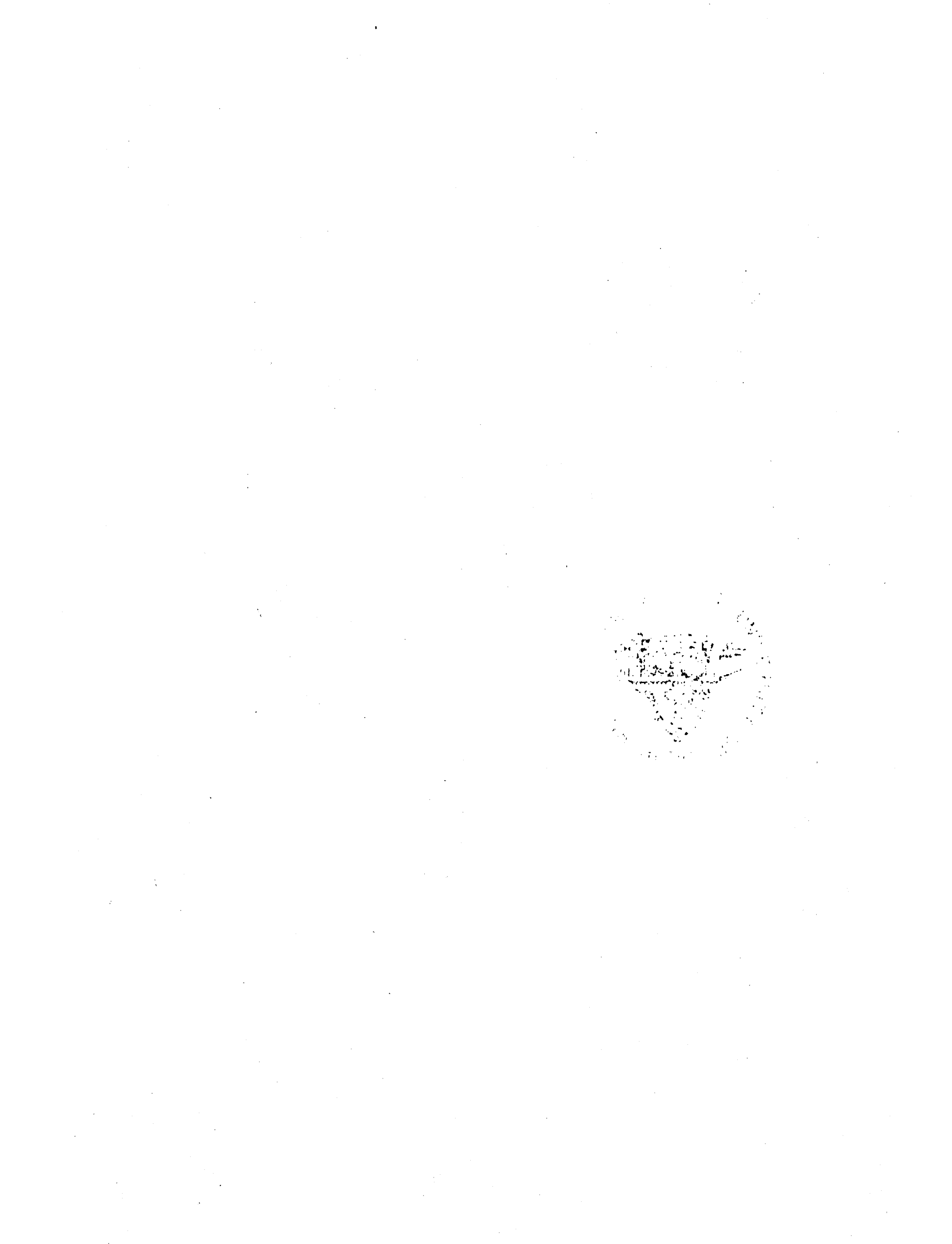
NACHWORT

Das gegenwärtige X. Jahrbuch durfte aus Gründen, über die wir IX. Jahrb., S. 151, Mitteilung machten, den Umfang seiner Vorgänger nicht erreichen. Als Beigabe enthält es ein Faksimile von S. 106/07 des Schopenhauerschen Handexemplars der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften von Hegel, 2. Auflage, Heidelberg 1827, welches unser Herr Schatzmeister, Dr. Arthur von Gwinner, dem wir hierfür wie für so manche andre Gabe zu danken haben, freigebig gestiftet hat. Unser Dank gebührt auch Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, ferner unsrem Mitgliede Herrn Hans Knebel in Leubnitz-Neuostra, der uns beschwerliche technische Vorarbeiten abnahm, unsrem Mitgliede Herrn Professor Dr. Werner Rosenthal, sowie Herrn stud. phil. Bruno Heusinger in Göttingen, welche uns durch Mitteilungen und Kopien unterstützten, insbesondere aber unsrem Mitgliede Herrn Richard Schopenhauer in Danzig, Frau Professor Lehmann in Göttingen, sowie dem Staatsarchiv zu Danzig und dessen Direktor Herrn Dr. Josef Kaufmann, die bereitwilligst die Veröffentlichung ihrer Schopenhauer-Dokumente erlaubt und gefördert haben, während ihre Entzifferung z. T. auch Herr Professor Dr. Max Manitius in Dresden, uns ebenfalls zu Dank verpflichtend, sachkundig kontrolliert hat.

Juli 1921.

F. M.






UC IRVINE LIBRARIES
3 1970 02837 0200